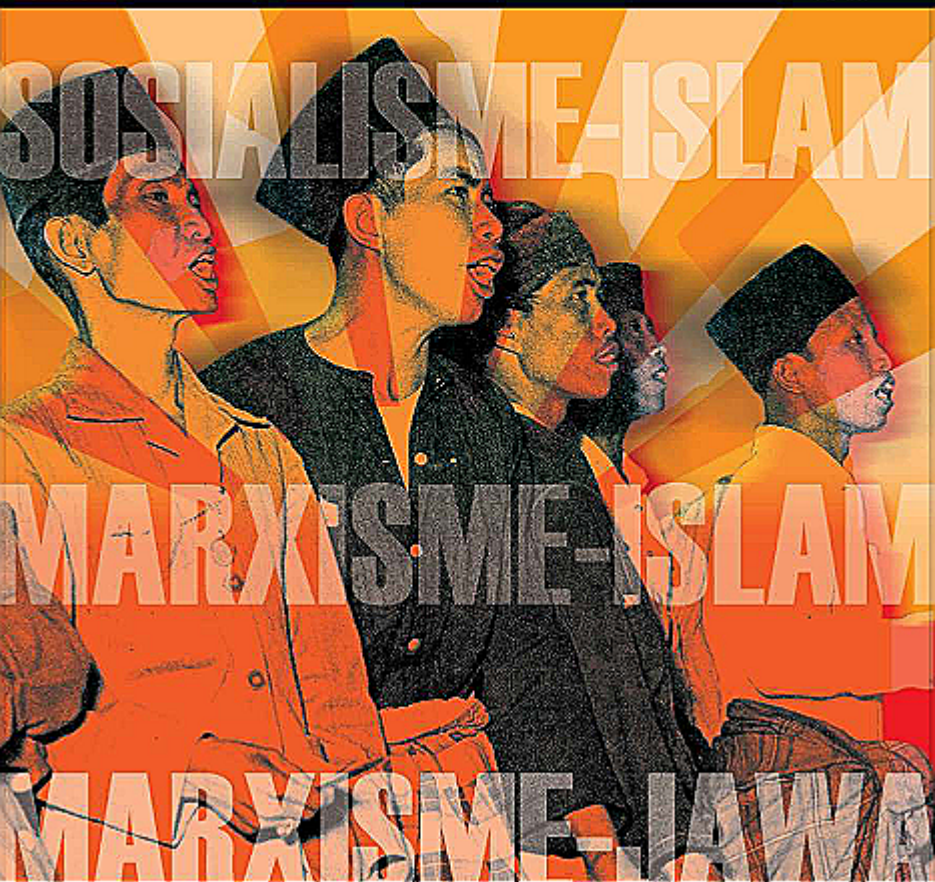


BEREBUT KIRI

★★ PERGULATAN MARXISME AWAL DI INDONESIA 1912 - 1926 ★★



ZAINUL MUNASICHIN

LKIS

BEREBUT KIRI
Pergulatan Marxisme Awal di
Indonesia 1912-1926

BEREBUT KIRI

PERGULATAN MARXISME AWAL DI INDONESIA 1912 - 1926

BEREBUT KIRI:

Pergulatan Marxisme Awal di Indonesia 1912-1926

Zainul Munasichin

♥ Zainul Munasichin, 2005 dan LKiS, 2005

xviii + 234 halaman; 14,5 x 21 cm

1. Sejarah Sosial 2. Wacana Kiri

3. Sosialisme, Komunisme, Marxisme

ISBN: 979-8451-42-2

Penyunting: Andry Kristiawan

Penyelaras akhir: Muhammad Al-Fayyadl

Rancang sampul: Si Ong

Setting/layout: Santo

Penerbit:

LKiS Yogyakarta

Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul

Jl. Parangthitis Km. 4,4 Yogyakarta

Telp.: (0274) 387194, 7472110

Faks.: (0274) 417762

e-mail: elkis@indosat.net.id

Cetakan I: September 2005

Percetakan dan distribusi:

PT LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta

Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul

Jl. Parangthitis Km. 4,4 Yogyakarta

Telp.: (0274) 387194, 7472110

Faks.: (0274) 387194

e-mail: lkis.printing@yahoo.com

*Untuk istri tercinta, Siti Zulaikah, yang sedang
bercengkerama bersama Louis Aufklarung*

Pengantar Redaksi

Wacana-wacana “kiri” pernah mendapat tempat tersendiri dalam kajian sejarah Indonesia. Namun, tekanan politik yang bertubi-tubi dilancarkan rezim Orde Baru, membuat wacana kiri (atau kekiri-kirian) menjadi sesuatu yang haram untuk dijamah. Itu dilakukan oleh sang rezim dengan cara yang amat rapi dan sistematis. Salah satunya lewat stigma. Stigma bahwa “kiri” itu pengganggu. Perusuh dan ancaman bagi “stabilitas nasional”.

Stigma itu kini memang belum pudar benar dari bawah sadar masyarakat Indonesia. Tetapi, sejak Orde Baru lengser, kita bisa merasakan munculnya benih-benih kesadaran, bahwa wacana kiri perlu diperkenalkan lagi ke tengah khalayak. Lebih dari sekadar romantisme masa silam, ini merupakan bagian dari upaya mengoreksi sejarah yang dibengkokkan oleh Orde Baru. Terutama wacana-wacana sejarah menyangkut sosialisme, komunisme, atau Marxisme, yang sekian lama dibungkam karena alasan politis yang tak jelas.

Marxisme, sosialisme, komunisme adalah tiga wacana besar yang pernah dilarang, menjadi semacam “momok” yang menakutkan bagi sebagian orang, namun pernah pula menjadi idola yang menyihir banyak orang. Ketiga-tiganya muncul pada awal abad ke-20 (1912-1926), sebagai respons terhadap kemerosotan-kemerosotan ekonomi akibat industrialisasi Hindia Belanda. Para

aktivis gerakan pada masa itu menggunakan kerangka analisis ketiganya, untuk membedah ketimpangan sosial dan penghisapan ekonomi yang dilakukan Belanda terhadap kaum bumiputera.

Ilham dari ketiga "ajaran" besar itu datang dari Karl Marx, filsuf besar Jerman yang pemikirannya kemudian dibakukan menjadi sebuah ideologi besar bernama Marxisme. Pikiran-pikiran Marx populer di kalangan pribumi, karena semangatnya yang dekat dengan pembebasan dan emansipasi. "Kiri" saat itu memang seksi, heroik, dan penuh pesona. Dalam waktu sekejap, pikiran-pikiran Marx menyebar luas dan menjadi semacam "cetak biru" bagi pergerakan aktivis pribumi. Terbukti, banyak organisasi pergerakan yang hidup kala itu menjadikan Marxisme sebagai ideologi perjuangan.

Wacana-wacana kiri, yang dikenal nonkooperatif, revolusioner, dan antikemapanan, dibawa pertama kali oleh empat tokoh sosialis Belanda: Sneevliet, J.A. Braadsteder, H.W. Dekker, dan P. Bergsma. Mereka datang ke Indonesia setelah terjadi perpecahan di tubuh kaum sosialis di Belanda antara kubu moderat dan radikal. Kubu moderat kemudian mendirikan Sociaal Democratische Arbeiders Partij (SDAP), partai yang dikenal luas dengan kebijakannya yang lunak terhadap pemerintah kolonial. Sementara, kubu radikal memilih jalan perlawanan, dengan memproklamkan Indische Sociaal Democratische Vereeniging (ISDV). Keberadaan ISDV, perlahan tapi pasti, mulai diterima dan menjadi inspirasi bagi kebangkitan pergerakan bumiputera.

Sympati terhadap ISDV kemudian menguat, setelah terjadi keretakan dalam tubuh Sarekat Islam (SI). Keretakan itu berujung dengan pecahnya organisasi tersebut menjadi dua kubu: SI Merah dan SI Putih. SI Merah, yang berhaluan Marxis, dimotori oleh SI Semarang, dengan tokoh-tokohnya: Semaoen, Bergsma, Darsono, Tan Malaka. Sedangkan SI Putih, yang berafiliasi pada Islam, didukung oleh SI cabang Surabaya yang ditokohi oleh Tjokroaminoto dan H. Agoes Salim.

Sejak itu, wacana kiri mengalami diaspora. Beragam tafsir kiri bermunculan: sebagian mencoba mengawinkan gagasan Marx dengan Islam; namun tak sedikit yang membuang Marxisme, dan "cuma" mengambil semangat pembebasan darinya. Muncullah kemudian "perang" wacana yang seru. Berbagai kelompok saling mengklaim dirinya sebagai pihak yang paling berhak mewarisi semangat Marx. Tak jarang, hal itu diikuti dengan bentrokan, gesekan kepentingan, dan konflik tingkat tinggi di antara mereka.

Buku ini mencatat, dari wacana-wacana kiri yang berkembang, dapat dipetakan tiga kelompok utama. *Pertama*, Sosialisme Islam. Mereka, diwakili oleh Tjokroaminoto dan H. Agoes Salim, mencoba menyaripatkan gagasan-gagasan sosialis, sembari, di sisi lain, mengurangi bobot Marxisme yang terkandung di dalamnya. Bagi Sosialisme Islam, ajaran-ajaran Islam tentang keadilan dan pembebasan kaum lemah sudah cukup diajikan acuan. Tidak perlu lagi acuan pada Marxisme sebagai basis ideologi. Pendek kata, Sosialisme Islam adalah sosialisme minus Marxisme.

Kelompok *kedua* adalah Komunisme Islam, dengan H. Misbach dan Haroenrasjid sebagai pendukung utamanya. Berbeda dengan kelompok pertama, mereka lebih tegas menarik afiliasi Islam dengan komunisme. Bagi H. Misbach dkk., ajaran Islam dan komunisme tidak perlu dipertentangkan, karena secara ideologis, keduanya bermuara pada hal yang sama: pembebasan kaum lemah.

Pertentangan yang frontal pun terjadi di antara kedua kelompok tersebut. Kaum komunis, seperti H. Misbach, tak segan-segan mengkritik tindakan Tjokroaminoto dkk., jika menurut mereka, tindakan tersebut menyimpang dari ajaran sosialis yang sejati. Sebaliknya, kaum sosialis Islam juga mengecam ajaran-ajaran Komunisme Islam, yang dinilai berbahaya bagi kelangsungan umat Islam lantaran muatan Marxismenya yang terlalu

kental dengan “materialisme”. Padahal, materialisme mengingkari fungsi ketuhanan yang sangat sentral dalam Islam.

Yang menarik, di tengah “rebutan” tafsir tentang keabsahan Islam dan komunisme, ada sebagian kelompok yang malah mencoba melihat wacana kiri dari perspektif tradisi (Jawa). Inilah yang, misalnya, dilakukan oleh Marco Kartodikromo lewat penulisan (ulang) *Ebad Tanah Jawa*, yang terbit berkala pada 1924 di sebuah majalah pergerakan. Selain Marco, masih ada nama-nama lain, seperti Tjiptomangoenkoesoemo, Mangoen-atmodjo, dan R. Sr. Kornio. Mereka banyak menggunakan idiom-idiom Jawa untuk memobilisasi masyarakat Jawa dalam menentang imperialisme. Mereka, misalnya, menyebut era kapitalisme saat itu sebagai “zaman edan”, mengutip pernyataan terkenal pujangga besar Jawa, Ranggawarsita. Selain itu, figur yang dijadikan simbol perlawanan pun banyak diangkat dari khazanah kebudayaan Jawa, seperti figur Syaikh Siti Jenar yang dikenal radikal dan antikemapanan.

Buku ini menunjukkan dengan gamblang bagaimana perebutan wacana kiri itu berlangsung. Dipandu dengan metode Foucault, yang membaca dokumen-dokumen sejarah secara diskursif, kita dibawa menjelajah sejenak ke awal abad ke-20 silam, ketika gagasan-gagasan kiri (dan Marxian) disambut dengan penuh antusias, sebagai sesuatu yang baru dan mencerahkan.

Tentu saja, tak ada kesepakatan tentang Marxisme, atau wacana kiri pada umumnya. Filsuf masyhur Prancis, Jacques Derrida, pernah menyatakan, ada banyak pewaris Karl Marx, dan masing-masing tak dapat mengklaim warisannya yang paling benar dan absah. Sejauh merupakan tafsir, apa yang muncul dari semangat Marx yang revolusioner, berdaya pembebasan, dan antikemapanan juga sah untuk diikuti, dikritik, dan dimodifikasi sesuai dengan kebutuhan zaman.

Beberapa waktu lalu, kami menerbitkan *Berbareng Bergerak: Sepenggal Riwayat dan Pemikiran Semacen*, karya Soewarsono, se-

jarawan dan peneliti muda LIPI. Karya Zainul Munasichin ini, dengan latar yang lebih luas, mencoba melengkapi temuan Soewarsono dengan data-data yang lebih kaya. Kami berharap, terbitnya dua buku ini menjadi sumbangan berharga bagi penulisan sejarah yang lebih objektif di masa-masa mendatang.

Terima kasih kepada Cak Zainul atas kepercayaannya. Kepada pembaca budiman, kami ucapkan selamat menikmati!(maf)

Prakata

Ketika pertama kali menulis buku ini, sempat muncul pertanyaan besar dalam diri penulis. Terutama, menyangkut kapasitas pengetahuan dan stamina yang penulis miliki sebagai seorang mahasiswa yang sedang diburu untuk secepat mungkin menyelesaikan studi.

Selain desakan orang tua, pada saat bersamaan, Perguruan Tinggi, tempat penulis berkreasi, Universitas Jember (Unej), sedang gencar-gencarnya menyusun daftar mahasiswa *drop out* (DO). Dan, sebagai mahasiswa semester XI, penulis termasuk salah satu dari sekian ribu mahasiswa “fosil” di Unej, yang antri masuk dalam daftar DO. Namun, justru karena dua dorongan itulah, buku ini dapat diselesaikan, meskipun ada banyak kekurangan yang tidak mungkin dapat disembunyikan.

Rasa hormat pertama penulis sampaikan kepada para dosen pembimbing, khususnya Drs. Krisnadi, M.Hum, yang tanpa kenal lelah selalu memberikan catatan-catatan kritis terhadap setiap lembar naskah skripsi yang penulis ajukan. Hanya dengan telaah dan kecermatan Mas Kris, buku ini betul-betul menjadi karya sejarah, bukan yang lain.

Begitu pula pembimbing saya yang lain, Drs. Sundoro, yang selalu membesarkan hati penulis dengan mengatakan bahwa pilihan materi dalam skripsi ini hanya layak ditulis oleh seorang mahasiswa pascasarjana, meskipun penulis sendiri memahami ucapan tersebut kelak belaka.

Tidak lupa, rasa kagum dan hormat saya kepada Mas Agung Purwanto. Salah satu dosen muda Fisipol Unej ini telah sudi menjadi teman diskusi penulis di saat kebuntuan pikir mulai menyergap. Kepada kawan-kawan di lembaga Studi Kebijakan dan Transformasi Sosial (SKeTsa) Jember, Anon, Sri Budiono, MS Fahmi, Utomo, Sugiono, Dewi, Yoyok, Krisna, Gogot, Bowo, Ida, Dianika, Imron, dan lain-lain. Tanpa kalian, penulis bukanlah apa-apa.

Rasa kagum juga penulis haturkan kepada para sahabat di Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Rayon Sastra Unej, khususnya Ahmad Taufik, Mahbub, dan Rahmat, tiga generasi yang membuat tangan penulis tetap terkepal dan maju ke muka. Senyum bangga untuk para maestro Kaum Muda NU, Anas, Wahyu, Qudus, Fajar, dan Anom, yang selalu menanyakan apa manfaat buku ini bagi kecerdasan warga Nahdliyin. Pertanyaan besar yang tentu tidak akan mampu terjawab hanya oleh seorang pecinta NU yang "tersesat" di *Republika* ini.

Terima kasih pula atas sindiran para petualang pemikiran di Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (êLSAD) Surabaya, Maulidin, Irsyad, Yuni, dan Aminoto, yang sejak awal menegaskan bahwa urusan cetak mencetak buku tidak lebih dari urusan teknis dan sama sekali tidak ada relevansinya dengan kecanggihan intelektual.

Khusus untuk Mas Imam Syamroni, hatur penulis tak terhingga atas kemurahan hati beliau meminjamkan beberapa referensi 'abad pertengahan' dalam bentuk fotokopi, meskipun sempat menyulitkan penulis hanya untuk sekadar mengecek tahun terbitnya. Terakhir, kepada Mas Fikri dan Mas Huda dari

Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Yogyakarta, yang telah sudi memberikan kepercayaan kepada penulis untuk merevisi skripsi ini sehingga sampai di tangan pembaca. Tanpa kepercayaan itu, buku ini tidak akan pernah beranjak dari rak perpustakaan perguruan tinggi terpencil di ujung timur pulau Jawa.

Z.M.

Daftar Singkatan

BO	Boedi Oetomo
CSI	Central Sarekat Islam
IJB	Inlandsche Journalisten Bond
IP	Indische Partij
ISDV	Indische Sociaal Democratische Vereeniging
NIP	Nationale Indische Partij
OSVIA	Olpleiding School voor Inlandsche Amtenaren
PFB	Personal Fabriek Bond
PKH	Partai Komunis Hindia
PKI	Partai Komunis Indonesia
PPKB	Perserikatan Pergerakan Kaoem Boeroeh
PPPB	Perserikatan Pegawai Pegadaian Boemipoetra
RVC	Revolutioner Vak Central
SATV	Sidik Amanah Tableg Vatonah
SDAP	Sociaal Democratische Arbeiders Partij
SDI	Sarekat Dagang Islam
SDP	Sociaal Democratische Partij
SR	Sarekat Rakjat
STOVIA	School tot Olpleiding Van Inlandsche Artsen
VSTP	Vereniging voor Spoor en Tramweg Personeel

Isi Buku

Pengantar Redaksi	vii
Prakata	xiii
Daftar Singkatan	xvi
Isi Buku	xvii
1: Pendahuluan: Industrialisasi dan Modernisasi Hindia	1
- Apresiasi Karya Terdahulu	9
- Batasan dan Pokok Kajian	13
- Soal Pendekatan	16
- Sumber dan Metode Penelitian	20
2: Kilas Balik Pemikiran Islam-Jawa	23
3: Belajar Modernitas	43
- Orang Jawa Melihat Modernitas	43
- Sarekat Islam dan Pembaruan Pemikiran Islam	53
4: Menabur Benih Marxisme	71
- ISDV dan Poros Marxisme	71
- Kapitalisme sebagai Objek Kritik	82
- Buruh sebagai Ujung Tombak Perubahan	89
- Menempuh Jalan Revolusi	99

5: Islam, Marxisme, Sosialisme	115
- Sosialisme Islam: Membuang Marxisme, Mengangkat Islam	115
- Komunisme Islam: Menyejajarkan Islam dan Komunisme	146
6: Marxisme-Jawa	171
- Sama-Rata Sama-Rasa: Bangkitnya Kaoem Kromo	171
- Materialisme Historis-Jawa: Membabat Jawa dengan Marxisme	186
Penutup	207
Glosarium	215
Daftar Pustaka	219
Indeks	227
Tentang Penulis	233

Pendahuluan: Industrialisasi dan Modernisasi Hindia

Pasca Revolusi Industri di Inggris abad ke-18, negara-negara Eropa mulai menerapkan sistem ekonomi kapitalis sepenuhnya. Prinsip dasar sistem ini adalah pengakuan atas hak kepemilikan pribadi, pasar bebas, serta meraup keuntungan sebesar-besarnya. Perang Dunia I (PD I) yang berlangsung antara 1914-1918 merupakan bukti konkret risiko prinsip dasar tersebut, dan sekaligus menjadi momen penting bagi perkembangan kapitalisme.¹ Faktor yang melatarbelakangi terjadinya perang, antara lain, adalah kesulitan yang dirasakan oleh para pemilik modal dalam mencari bahan baku untuk kelangsungan produksi, serta ketatnya kompetisi antarkapitalis Eropa yang mulai mengalami kesulitan memasarkan komoditasnya. Revolusi Industri yang juga disertai revolusi teknologi membuat perusahaan mengalami kelebihan stok produksi, sementara pasar Eropa yang awalnya gemuk menjadi sangat ramping, akibat menjamurnya beberapa industri dengan spesifikasi yang hampir sama.

Di Hindia Belanda, liberalisasi ekonomi secara resmi dimulai pada 1870. Hal ini ditandai dengan munculnya kebijakan

¹ Perkembangan kapitalisme secara kronologis dibagi dalam tiga periode: kapitalisme awal (1400-1750), kapitalisme klasik (1750-1914), dan kapitalisme fase lanjut (pasca-1914). Lebih jelasnya, sejarah perkembangan kapitalisme dapat dibaca dalam Saiful Arif, *Menolak Pembangunanisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 41-52.

industrialisasi dengan membuka lebar-lebar pintu investasi bagi para pemilik modal swasta Eropa. Hanya dalam kurun waktu tidak lebih dari satu tahun sejak liberalisasi ekonomi Hindia dibuka, terjadi *booming* perusahaan swasta dari negara-negara Eropa selain Belanda. Pada 1870, jumlah perusahaan swasta asing Belanda di Surakarta meningkat tajam hingga mencapai 160 buah. Baru pada tahun-tahun berikutnya, jumlah tersebut secara bertahap menurun dan tergeser oleh perusahaan swasta asing dari Inggris, Swedia, dan Belgia.²

Perusahaan asing yang masuk ke Hindia saat itu lebih banyak mengambil sektor perkebunan, seperti tebu, karet, kopi, dan tembakau. Sangat kecil yang memilih sektor manufaktur. Informasi yang diterima sejak lama bahwa tanah di pulau Jawa adalah lahan subur menjadi pertimbangan utama pengusaha swasta asing, baik Belanda maupun non-Belanda.

Dipilihnya sektor perkebunan ini sekaligus menandai dimulainya revolusi agraria di Hindia. Para petani bumiputera diperkenalkan dengan sistem sewa menyewa tanah yang dinilai dengan uang. Sebelumnya, yang dianut oleh para petani adalah sistem bagi-hasil.³

Untuk menyukseskan sektor perkebunan, pemerintah Hindia Belanda mengerahkan para bupati dan lurah untuk mengorganisasi para petani lokal agar bersedia menyewakan tanahnya secara kolektif kepada pengusaha perkebunan asing. Kebijakan ini membawa dampak luar biasa bagi para petani pribumi. *Pertama*, dalam kurun waktu tertentu—khusus industri gula—para petani mengalami apa yang disebut dengan vakum kepemilikan tanah. Pada musim tanam tebu, para petani tidak mempunyai hak mengelola tanahnya karena sudah disewakan kepada pihak pabrik. Pada masa vakum kepemilikan tanah itu, para

² Lihat Soegianto Padmo, *The Cultivation of Vorstenland Tobacco in Surakarta Residency and Besuki Residency and Its Impact on The Peasant Economy and Society: 1860-1960*, (Yogyakarta: Aditya Media, 1994), hlm. 56.

³ Di kalangan masyarakat Jawa, ada bermacam-macam sistem bagi hasil dalam sewa menyewa tanah. Salah satunya adalah sistem *maron*.

petani diorganisasi untuk alih profesi menjadi buruh pabrik gula. Sebagian ditempatkan di lahan-lahan tebu untuk mengurus pengolahan sekaligus pemeliharaan tanaman tebu. Sebagian yang lain ditempatkan di pabrik-pabrik gula untuk kebutuhan proses produksi.

Itu berarti, selama vakum kepemilikan tanah, para petani bumiputera yang sebelumnya adalah petani abadi menjadi buruh pabrikan. Pergeseran ini bukanlah persoalan sederhana. Sebab, dalam perjalanan berikutnya, para petani yang dipekerjakan di lahan-lahan tebu mulai merasakan dampak ekonomi, sosiologis, dan psikologis yang sama sekali tidak menguntungkan. Dampak itu adalah apa yang disebut pergeseran makna tanah dan relasi sosial kemasyarakatan.

Kedua, para petani bumiputera mulai diperkenalkan dengan uang dalam jumlah yang cukup besar. Arti besar di sini adalah apabila dibandingkan dengan yang pernah mereka pegang selama ini, bukan dalam arti perbandingan nilai tukar uang dengan kerugian petani saat menggarap sawahnya. Begitu juga para buruh tani yang bekerja di pabrik gula. Sebelumnya, ketika masih menjadi buruh tani di sawah milik tetangganya, jerih payah mereka dihargai dalam bentuk hasil produksi sawah. Namun, kali ini keringatnya dinilai dalam bentuk lain, yaitu uang (upah).

Secara bertahap, kapitalisasi perkebunan mendorong para petani semakin teralienasi dari tanahnya. Tanah yang selama ini menjadi modal tetap petani tidak lagi sepenuhnya berada dalam kendali dirinya. Sementara itu, hasil sewa tanah dan upah kerja semakin lama dirasa tidak mencukupi kebutuhan hidup para petani. Para petani mulai menyadari nilai uang itu ternyata jauh lebih kecil daripada ketika masih menggarap sawahnya sendiri untuk menanam padi.⁴

Pada saat bersamaan, tanpa disadari, mulai terjadi pergeseran relasi sosial dalam masyarakat Hindia, berkaitan dengan

⁴ Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak: Radikalisasi Rakyat Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid, (Jakarta: Grafiti, 1997), hlm. 21.

persoalan upah tenaga kerja. Makna kerja bagi petani semuanya kemudian diukur dengan materi, yaitu dengan uang. Relasi kerja petani pun bergeser menjadi relasi kerja antara buruh dan majikan. Relasi itu diikat dengan mekanisme materialis dan sama sekali terlepas dari persoalan sosiologis.

S. Margana menguraikan dampak revolusi agraria Hindia itu dengan menunjuk kasus penghapusan hak apanage di lingkungan Keraton Mangkunegaran antara 1830-1881. Saat itu, pihak keraton memutuskan untuk menyewakan sebagian tanahnya kepada perusahaan perkebunan asing dengan disaksikan pemerintah Hindia Belanda. Atas keputusan itu, pihak keraton dikabarkan mendapatkan uang sewa dalam jumlah yang cukup besar. Namun, keputusan itu berdampak pada para *patuh* yang selama ini ditugasi mengelola tanah keraton. Para *patuh* tidak lagi mendapatkan manfaat lain dari pengelolaan tanah, kecuali upah bulanan. Fasilitas pelayanan sosial yang sebelumnya didapat para *patuh* dari para petani perlahan-lahan mulai hilang. Tidak ada lagi upeti ataupun rasa hormat serta bentuk-bentuk pelayanan sosial lainnya. Relasi *patuh* dan petani berubah menjadi relasi mekanis dan profesional. Perubahan relasi ini juga merembet ke atas, antara para *patuh* dan kalangan elite keluarga keraton.

Dampak yang lebih parah dari kebijakan industrialisasi ini adalah munculnya perilaku buruk di kalangan priyayi keraton. Setelah mereka mendapatkan uang dari hasil penyewaan tanahnya, muncul sikap boros dan suka berhutang. Sejak memegang uang, para priyayi keraton dilaporkan menjadi sangat konsumtif dan suka membeli barang-barang mewah hanya untuk kebutuhan aksesoris. Pada 1830, saat sektor perkebunan masih dimonopoli pengusaha swasta Belanda, jumlah hutang kalangan istana Mangkunegaran terhadap pemerintah Hindia Belanda mencapai f300.000.⁵ Laporan ini merupakan bukti bahwa revolusi agraria

⁵ Lihat tabel hutang kerabat keraton Mangkunegaran dalam S. Margana, "Kapitalisme Pribumi dan Sistem Agraria Tradisional; Perkebunan Kopi di Mangkunegaran, 1853-1881", dalam *Lembaran Sejarah*, Vol. 1, No.2. 1997/1998, hlm. 77.

yang dilakukan pemerintah Hindia Belanda bukan hanya mengurus habis potensi ekonomi Hindia, tetapi juga menyebarkan bibit negatif terhadap budaya lokal.

Sejak liberalisasi ekonomi diberlakukan pada 1870, secara ekonomis tidak ada laporan tentang kemajuan ekonomi warga bumiputera. Yang terjadi, justru pemiskinan para petani akibat pemaksaan aparat desa agar penduduknya bersedia menyewakan tanah pada pabrik, serta semakin bertambahnya jumlah buruh di Hindia. Hal ini sekaligus menandai munculnya kelas baru dalam struktur sosial masyarakat Hindia, yang nantinya menjadi ujung tombak pergerakan bumiputera.

Seperti di Eropa, kapitalisme di Hindia juga mendapat kritik tajam dari para tokoh pergerakan saat itu. Mereka mulai mempertanyakan kebijakan liberalisasi ekonomi Hindia yang hanya menyuburkan kelas pekerja yang dari hari ke hari jumlahnya meningkat tajam. Sementara itu, peningkatan ini tidak disertai dengan kebijakan upah yang memadai baik dari pemerintah maupun pihak pengusaha perkebunan.

Di tengah kemelaratan petani bumiputera akibat kebijakan industrialisasi tersebut, muncul desakan agar pemerintah Belanda membayar hutang budi kepada bumiputera. Desakan itu disampaikan oleh para tokoh sosialis demokrat Belanda setelah mengetahui pemerintah Belanda banyak diuntungkan oleh kebijakan liberalisasi ekonomi Hindia itu. Dilaporkan bahwa hanya dalam waktu tidak lebih dari lima belas tahun sejak liberalisasi Hindia diberlakukan, pemerintah Belanda berhasil membayar hutang-hutangnya kepada sejumlah negara Eropa yang sebelumnya memberikan pinjaman untuk kebutuhan perang melawan Diponegoro (1825-1830).

Melalui kebijakan politik etis, pemerintah Hindia Belanda kemudian mendirikan sekolah-sekolah untuk bumiputera. Inilah awal era baru Hindia, yaitu modernisasi. Meskipun masih sangat sedikit, pendirian sekolah bumiputera telah memberikan kontribusi tersendiri bagi pencerahan bumiputera. *Pertama*, mun-

culnya surat kabar-surat kabar terbitan bumiputera. Dengan alat ini, para tokoh pergerakan mulai dapat saling mengasah pengetahuan yang mereka terima di sekolah dengan realitas sosial di sekitarnya. Penerbitan surat kabar juga membuka akses informasi seluas-luasnya bagi bumiputera, mulai dari persoalan politik domestik Hindia sampai politik internasional. *Kedua*, munculnya organisasi pergerakan modern, seperti Boedi Oetomo (BO) pada 1908, Muhammadiyah pada 1911, dan Sarekat Islam (SI) pada 1912. Kemudian disusul Indische Partij (1917), serta Partai Komunis Indonesia (PKI) pada 1920.

Surat kabar dan organisasi modern menjadi semacam pedang bermata dua yang saling melengkapi. Surat kabar bertugas mengorganisasi pengetahuan, sedangkan organisasi modern mengorganisasi massa. Dengan kedua alat ini, para tokoh pergerakan melontarkan kritik dan melawan kebijakan pemerintah Hindia Belanda serta mendewasakan kultur dan tradisi bumiputera.

BO pada awal berdirinya sangat gencar mengkampanyekan pentingnya perubahan perilaku tradisional Jawa menjadi modern.⁶ Sedangkan SI menjadi alat propaganda untuk melakukan modernisasi pemikiran Islam bumiputera. Di antara keduanya, muncul organisasi PKI yang membawa pengetahuan baru tentang semangat perlawanan masyarakat Eropa terhadap penindasan kapitalisme.

PD I (1914-1916) telah membuka pengetahuan baru para tokoh pergerakan bumiputera tentang batas-batas imperialisme dan kolonialisme. Meskipun PD I terjadi jauh dari Hindia, dampaknya sangat dirasakan oleh warga bumiputera. Sejak perang dimulai sampai dua tahun pasca perang, Hindia dilanda krisis ekonomi. Tidak sedikit perusahaan asing Belanda dan Eropa yang kebanyakan bergerak di sektor perkebunan yang dikabar-

⁶ Goenawan Mangkoekoesoemo, "Lahirnya Boedi Oetomo", dalam Pitoet Soeharto dan Drs. A. Zainoel Ihsan (ed.), *Pernyataan Terbenam: Capita Selecta Keempat*, terj. Ny. Ratna S. Soetardijo, (Jakarta: Jayasakti, 1982), hlm. 33.

kan mengalami pailit. Angka pengangguran Hindia terus membengkak. Aktivitas pasar Eropa macet total sehingga komoditas perkebunan Hindia sulit menembus pasar. Akibatnya, perusahaan asing Hindia beramai-ramai memangkas biaya produksi dengan penurunan upah yang berlebihan.

Dua fenomena itu menyadarkan para tokoh pergerakan bumiputera bahwa apa yang sedang dihadapi bukan lagi sekadar penjajahan politik Belanda, melainkan penjajahan ekonomi para kapitalis. Musuh bumiputera pun bertambah, yaitu "kaoem oeang".⁷ Kesadaran inilah yang kemudian mempercepat proses transformasi pemikiran Marxisme di Hindia. Serikat buruh di Hindia tumbuh subur layaknya jamur di musim hujan. Jargon perlawanan terhadap imperialis-kapitalis menggema di pelosok negeri. Pemogokan umum digelar antara 1917-1920, kemudian berlanjut pada 1922-1923, dan memuncak pada 1925-1926.

Di tengah aksi pemogokan buruh dan petani tersebut, para tokoh pergerakan bumiputera mulai berdebat soal ideologi gerakan. Setiap kelompok pergerakan mengajukan tesisnya masing-masing yang dianggap paling mujarab untuk melawan imperialisme-kapitalisme Belanda. Kongres istimewa SI pada Oktober 1921 menjadi ajang perdebatan ideologi gerakan tersebut. Para tokoh SI Surabaya di bawah komando Tjokroaminoto dan Agoes Salim menolak keras penggunaan Marxisme sebagai ideologi gerakan. Sebagai gantinya, mereka mengajukan pemikiran Islam yang diramu dengan sosialisme. Tjokroaminoto menulis buku lengkap, *Islam dan Sosialisme*. Inti gagasan buku ini adalah penolakannya terhadap Marxisme dan mengangkat Islam sebagai ideologi gerakan. Menurut Tjokro, dalam ajaran Islam, ditemukan banyak sekali pemikiran tentang sosialisme, tetapi tidak dengan Marxisme.⁸

⁷ Botjah Goenengkindoel, "Rasa Kemanoesiaan Haroes Hidoep pada Kita", dalam *Doenia Baroe*, Rebo, 11 Juli 1923.

⁸ H.O.S Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, (Djakarta: LPPSRI, cet. II 1962, cet. I, 1950), hlm. 7.

Di pihak lain, para tokoh SI Semarang yang juga tokoh PKI, di bawah pimpinan Semaoen, Tan Malaka, dan Darsono justru menginginkan tesis Marxisme dijadikan ideologi gerakan. Semua tulisan Semaoen tentang pergerakan menggunakan pendekatan Marxisme. Mulai dari novel *Hikajat Kaditroen* (1920), kemudian *Penoentoen Kaoem Boeroeh Dari Hal Sarekat Sekerdja* (1926), serta ulasan-ulasannya tentang sejarah Hindia, semuanya menggunakan analisis Marxisme. Menurut Semaoen, untuk menghancurkan kapitalisme, satu-satunya alat adalah Marxisme, dan hal itu sudah dibuktikan dengan kemenangan kaum buruh dalam Revolusi Bholsevik 1917.⁹

Keyakinan Semaoen tentang Marxisme sebagai ideologi paling cocok untuk pergerakan bumiputera tersebut juga diperkuat oleh aktivis SI Solo, H. Misbach dengan tesisnya tentang Islam dan Komunisme. Dalam tulisan berserinya di majalah *Medan Moeslimin* (1925) dengan judul *Islamisme dan Komunisme*, Misbach mengatakan bahwa Komunisme dan Islam memiliki ajaran yang sama, yaitu memajukan “keselamatan oemoem”.¹⁰

Sementara itu, muncul tokoh Marco Kartodikromo, ketua SI Surakarta, yang mengajukan tesis tentang Marxisme-Jawa. Dalam tulisannya, *Babad Tanah Djawa*, yang dimuat berseri dalam majalah *Hidoep* (1924), dia mengatakan bahwa penulisan sejarah tanah Jawa selama ini sering dimanipulasi oleh kekuatan politik penguasa saat itu serta intervensi kekuatan uang.¹¹

Di tubuh SI, perdebatan ideologi gerakan itu akhirnya memuncak dengan diputuskannya kebijakan disiplin partai, yang melarang para tokoh dan kader SI merangkap di organisasi pergerakan lainnya. Akibat keputusan itu, para tokoh SI yang me-

⁹ Pidato Semaoen saat Kongres Vakcentrale Buruh Hindia, dimuat dengan judul “Verslag openbare” dalam majalah *Soeara Bekelai*, nomor 1 tahun ke-1, tanggal 29 Februari 1920.

¹⁰ H Misbach, “Islamisme dan Komunisme”, dalam *Medan Moeslimin*, no.4 (Februari 1925), hlm. 53.

¹¹ Marco Kartodikromo, “Babad Tanah Djawa”, (jilid I), dalam Majalah *Hidoep*, Nomor 1, 1 Juni 1924, hlm. 4.

rangkap di PKI terpaksa harus hengkang dari SI. Inilah awal redupnya SI dan kemudian digantikan oleh PKI. Gerakan-gerakan buruh dan petani periode kedua (1922-1923) bisa dikatakan merupakan kerja tunggal PKI. Sedangkan para tokoh SI memilih mundur dari pergerakan itu sejak pemogokan umum yang mereka agendakan pada 1920 gagal total. Di bawah PKI, massa buruh dan tani terus mengalami radikalisasi hingga 1925-1926.

Apresiasi Karya Terdahulu

Studi tentang sejarah pemikiran dan pergerakan komunis Hindia dalam kurun 1914-1926 sudah banyak dikaji, baik oleh para peneliti maupun sejarawan. Ruth T. McVey adalah sejarawan asing pertama yang menulis secara lengkap tentang gerakan komunisme di Hindia pada periode itu. Karyanya yang berjudul *The Rise of Indonesian Communism*¹² menjadi salah satu rujukan utama bagi siapa pun yang ingin menulis pergerakan komunis di masa revolusi kemerdekaan periode pertama di kalangan bumiputera tersebut. Menggunakan pendekatan sosiologi-politik, McVey memaparkan dengan sangat runtut bagaimana proses masuknya ajaran komunis ke Hindia yang dibawa para tokoh partai sosialis Belanda berhaluan Marxis, sampai kemudian memunculkan Partai Komunis Indonesia (PKI) pada 1921, serta percobaan revolusi pertama di Hindia antara 1925-1926.

Dengan mengaitkan pertarungan ideologi, kepentingan politik Hindia Belanda, dan sosiologi masyarakat bumiputera, McVey terbilang cerdas saat menguraikan posisi dan reposisi para tokoh PKI di masa itu. Termasuk soal perpecahan di tubuh organisasi Sarekat Islam akibat perbedaan cara pandang tentang kapitalisme dan sosialisme, yang kemudian melahirkan dua kutub, yaitu kelompok SI Putih dan SI Merah. Kelompok pertama diwakili H.O.S. Tjokroaminoto dan H. Agoes Salim, sementara

¹² Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, (Ithaca: Cornell University Press, 1965).

kelompok kedua diwakili Semaoen dan Darsono, yang kemudian memuncak sehingga para tokoh SI Merah tersingkir dari SI. Kelompok inilah yang kemudian menjadi penyokong utama munculnya Partai Komunis Indonesia (PKI) di Hindia pada 1920.

Analisis paling tajam yang dilakukan McVey adalah ketika ia menguraikan perdebatan pandangan di antara tokoh-tokoh PKI pada saat memutuskan merebut kekuasaan Hindia dari tangan Belanda pada 1925-1926. Dengan menakjubkan, McVey bisa menjelaskan alasan Ketua Umum PKI, Muso, yang nekat menggelar revolusi dan pertentangannya dengan Tan Malaka sebagai pihak yang paling tidak setuju terhadap rencana itu.¹³

Penulis lain yang juga mengupas secara mendalam soal pergerakan PKI pada 1920-1926 adalah seorang sejarawan asal Jepang, Takashi Shiraishi. Disertasi doktoralnya yang berjudul *An Age In Motion: Popular Radicalism In Java 1912-1926*¹⁴, sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat Jawa 1912-1926*.¹⁵ Meskipun tidak difokuskan hanya membahas soal gerakan PKI, Takashi memberikan porsi yang cukup besar terhadap peran tokoh-tokoh PKI di era pergerakan Hindia, termasuk mengupas pemikiran elaboratif dari seorang tokoh SI Merah, H. Misbach. Dalam Bab IV bukunya, Takashi memberikan uraian yang cukup panjang dan mendalam soal gagasan H. Misbach mempertemukan Islam dan Komunisme.¹⁶

Selain dua karya sejarawan asing tersebut, beberapa sejarawan Indonesia juga memberikan perhatian khusus pada pergerakan PKI di tahun itu. Misalnya, Bambang Sulistyono dengan

¹³ Kesepakatan untuk melakukan revolusi diputuskan dalam pertemuan Prambanan pada akhir 1925. Tan Malaka tidak menyepakati rencana tersebut dengan alasan rakyat Indonesia belum matang untuk revolusi. Lih. Ruth T. McVey, *ibid.*, hlm. 316-322.

¹⁴ Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java 1912-1926*, (Ithaca, NY; Cornell University Press, 1990).

¹⁵ Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid, (Jakarta: Grafiti, 1997).

¹⁶ Takashi Shiraishi, *ibid.*, hlm. 392-412.

bukunya yang berjudul *Pemogokan Buruh: Sebuah Tinjauan Historis* (1955). Karya ini menjelaskan bagaimana terjadinya perebutan pengaruh antara para tokoh komunis dan tokoh SI pimpinan Tjokroaminoto dalam memobilisasi buruh untuk melakukan pemogokan.¹⁷

Di samping Sulistyio, seorang sejarawan sekaligus peneliti LIPI, Soewarsono, juga menulis tentang pergerakan dan pemikiran komunis di masa yang sama. Dalam bukunya, *Berbareng Bergerak: Sepenggal Riwayat dan Pemikiran Semaoen*, Soewarsono menguraikan pokok-pokok pemikiran Semaoen yang menjadi acuan pergerakan buruh dan kaum bumiputera saat revolusi pertama di Hindia. Dari empat bab dalam bukunya, terdapat sebuah ulasan yang cukup menggelitik tentang pemikiran Semaoen yang menganalisis sejarah Indonesia dengan sudut pandang Marxis.¹⁸

Masih ada satu lagi, yaitu skripsi seorang mahasiswi jurusan Filsafat Universitas Gajah Mada (UGM) yang juga mengupas pergerakan dan pemikiran Marxisme di Hindia pada masa itu, yaitu Nor Hiqmah. Skripsi itu berjudul *Konsepsi H.M. Misbach tentang Sintesis Islam dan Komunisme sebagai Dasar Religiusitas Pembebasan Kaum Tertindas*. Ia mengkaji pemikiran H. Misbach yang dikomparasikan dengan gagasan seorang pemikir Kiri Islam, Hassan Hanafi.¹⁹

Tanpa bermaksud mengecilkan tulisan-tulisan terdahulu, ada beberapa catatan yang patut diangkat dan dipertajam lagi dari sekian karya soal sejarah pergerakan dan pemikiran Marxisme Hindia pada masa 1920-an. *Pertama*, dapat dilihat dari sisi materi kajiannya. Studi tentang sejarah komunis yang telah ada rata-rata masih menyatu dengan kajian sejarah tentang pe-

¹⁷ Bambang Sulistyio, *Pemogokan Buruh: Sebuah Tinjauan Historis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995).

¹⁸ Soewarsono, *Berbareng Bergerak: Sepenggal Riwayat dan Pemikiran Semaoen*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 104-107

¹⁹ Nor Hiqmah, *Konsepsi H.M. Misbach tentang Sintesis Islam dan Komunisme sebagai Dasar Religiusitas Pembebasan Kaum Tertindas*, (Skripsi, Yogyakarta: Filsafat UGM, 1999).

mogokan buruh. Memang, keduanya merupakan kenyataan sejarah yang tidak dapat dipisahkan. Namun, masih banyak hal penting yang tercecer, terutama soal bagaimana bangun pemikiran Marxisme para tokoh pergerakan bumiputera dalam mempersepsi sejarah bangsanya ataupun terhadap kekuasaan Hindia Belanda, serta terhadap perkembangan politik di tingkat internasional.

Meskipun dikatakan terlengkap, baik karya McVey maupun Takashi Shirashi tentang pergerakan PKI masih belum memberikan porsi yang cukup soal konstruksi Marxisme Hindia secara utuh. Misalnya, Shirashi hanya mengupas pemikiran Islam dan Komunisme yang digagas oleh Misbach. Selain hanya terkonsentrasi pada satu tokoh, Shirashi juga belum memasukkan gagasan tentang Islam dan Sosialisme karya Tjokroaminoto. Padahal, kedua karya tersebut lahir dari semangat anak zaman yang sama.

Hal serupa juga ditemukan dalam beberapa karya sejarah lain yang lebih bersifat biografis dengan mengupas pemikiran satu tokoh. Misalnya, Soewarsono atau Nor Hiqmah yang lebih mengkonsentrasikan diri pada pemikiran Semaoen dan H Misbach. Dilihat dari fokus kajiannya, kedua karya ini dapat dikatakan relatif lengkap. Namun, akan lebih menarik jika pemikiran satu tokoh tersebut dikaitkan dengan pemikiran tokoh lain pada masanya, baik yang seide maupun yang kontra. Sebab, pada dasarnya, dalam setiap periode sejarah, dialektika gagasan tidak pernah berjalan satu arah, melainkan banyak arah.

Kedua, soal pendekatan penulisan yang digunakan. Beberapa karya sejarah tentang gerakan PKI Hindia lebih banyak memakai pendekatan sosiologi-politik. Dengan pendekatan ini, semua persoalan pergerakan PKI dilihat dari latar belakang konflik politik beserta akibat-akibatnya. Sebagai pilihan pendekatan, tentu tidak ada yang salah. Sebab, pada dasarnya, sebuah peristiwa sejarah dapat dilihat dari banyak sisi. Namun, karena ia adalah sebuah pilihan, tentu mengandung risiko. Antara lain

adalah tercecernya fakta sejarah tertentu akibat kepentingan memenuhi standar metodologi ilmiah.

Melihat gerakan PKI di masa 1920-an dari sudut pandang sosiologi-politik, jika tidak hati-hati, akan terjerembab dalam analisis konspiratif. Satu fakta sosial kemudian harus dicarikan relevansinya dengan fakta politik. Padahal, dalam kasus-kasus tertentu, bisa jadi keduanya tidak memiliki relevansi secara langsung. Begitu pula sejarah pemikiran Marxisme yang menggunakan pendekatan sosiologi-pengetahuan. Demi mengejar obsesi tentang pengaruh realitas sosial terhadap pembentukan karakter berpikir, pendekatan ini sering mengabaikan munculnya pemikiran yang berangkat dari hasil internalisasi dan kontemplasi sepihak seorang pemikir tanpa harus mempertimbangkan realitas sosial di sekitarnya.²⁰

Berdasarkan dua pertimbangan utama di atas, studi tentang pemikiran komunis di Hindia antara 1914-1926 yang akan dipaparkan dalam buku ini mengambil materi dan pendekatan yang berbeda dari tulisan sebelumnya. Dari sisi materi kajian, buku ini berfokus pada studi gagasan dengan melibatkan sebanyak mungkin tokoh yang dianggap relevan. Dari sisi pendekatan analisis sejarahnya, buku ini menggunakan pendekatan praktik diskursif melalui telaah teks sebanyak-banyaknya dan hanya sesekali – jika dipandang perlu – melongok realitas sosial kehidupan para tokoh ataupun masyarakat setempat.

Batasan dan Pokok Kajian

Batasan temporal buku ini adalah 1914-1926. Pertimbangannya adalah bahwa pada 1914, di Hindia berdiri sebuah organisasi pertama yang resmi memproklamirkan diri berhaluan

²⁰ Sosiologi pengetahuan dikembangkan oleh Karl Manhein dan Jurgen Habermas, konsep ini bias dilihat dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyikap Kaitan Pikiran dan Politik* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm. 125-152, dan F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

Marxis, yaitu *Indische Social Democratische Vereeniging* (ISDV). Dari organisasi inilah, sebagian tokoh pergerakan bumiputera mulai belajar tentang sosialisme dan komunisme. Sedangkan tahun 1926 diputuskan sebagai akhir kajian karena tahun ini merupakan puncak eksperimentasi gerakan Marxis di Hindia Belanda, sekaligus berakhirnya gerakan PKI untuk tahap pertama.

Sedangkan untuk batasan spasialnya, buku ini lebih memusatkan perhatian pada Jawa. Pertimbangannya adalah bahwa para pemikir komunis lebih banyak beraktivitas di Jawa. Peristiwa-peristiwa penting, seperti pemogokan buruh, kongres, dan kantor-kantor pusat PKI juga terkonsentrasi di Jawa. Begitu juga sebaran surat kabar bumiputera lebih berpusat di Jawa, sehingga gagasan dan pemikiran para tokoh komunis lebih banyak terbit dan dibaca di Jawa.

Adapun soal batasan materi kajian dalam buku ini bisa dibagi menjadi empat pokok bahasan. *Pertama*, bagaimana melihat perkembangan pemikiran Jawa dan Islam sebelum masuknya wacana komunis. Pokok bahasan ini lebih banyak mengupas pemikiran para tokoh pergerakan di Boedi Oetomo (BO) dan SI sebagai representasi wacana Jawa dan Islam. Terutama dikaitkan dengan respons mereka terhadap era baru Hindia, yaitu modernisasi. BO dipilih dengan maksud untuk mengukur seberapa jauh para priyayi Jawa mengapresiasi gagasan modernisme Hindia. Sedangkan SI dipilih untuk mengukur seberapa jauh tokoh-tokoh Muslim Hindia mengapresiasi modernisme, seperti halnya mereka mengapresiasi gerakan pembaruan Islam di Timur Tengah.

Kedua, bagaimana melihat arus masuk pemikiran sosialisme dan Marxisme ke Hindia melalui para tokoh sosialis Belanda yang berhaluan Marxis, antara lain Sneevliet, Bergsma, dan Douwes Dekker. Kemudian, bagaimana proses penjajakan yang dilakukan para tokoh pergerakan bumiputera setelah mereka mengenal pemikiran Marxisme. Terutama, saat menafsir ulang imperialisme pemerintah Hindia Belanda yang sudah ber-

langsung ratusan tahun. Bagian ini juga akan mengupas proses bersemainya wacana Marxisme di tengah kemelaratan bumi-putera akibat kebijakan industrialisasi pemerintah Hindia Belanda yang sudah dimulai sejak 1870 serta PD I yang berlangsung antara 1916–1918.

Ketiga, melihat bagaimana proses adaptasi dan munculnya resistensi dari wacana lokal pribumi – dalam hal ini, Islam dan Jawa – saat mengapresiasi pemikiran Marxisme. Khusus untuk Islam, kajian ini dikonsentrasikan pada dua arus gagasan utama tokoh-tokoh Islam antara yang setuju dengan Marxisme di satu pihak dan yang menolak di pihak lain. Pada pihak yang setuju dengan Marxisme, terdapat dua figur utama, yaitu H. Misbach dan Haroenrasjid. Selain itu, ada beberapa artikel atau tulisan tentang Islam dan Marxisme yang dimuat beberapa surat kabar saat itu, tetapi tanpa disertai identitas penulis atau tulisan dengan menggunakan nama samaran. Sedangkan untuk kubu Islam yang menolak Marxisme, tokoh utamanya adalah H.O.S. Tjokroaminoto, H. Agoes Salim, dan Fachroeddin.

Untuk apresiasi pemikiran Jawa terhadap Marxisme, dalam buku ini diambil dua tokoh utamanya, yaitu Semaoen dan Marco Kartodikromo. Kedua tokoh ini ditempatkan pada satu bahasan tersendiri dengan mengambil tulisan mereka tentang sejarah Hindia untuk Semaoen, serta *Babad Tanah Jawa* untuk Marco. Selain itu, ada beberapa tulisan atau artikel dari beberapa tokoh pergerakan bumiputera lain yang berangkat dari kultur Jawa. Karena tulisan-tulisannya bersifat lepas dan uraiannya tidak terlalu panjang, para tokoh Jawa tersebut dikumpulkan dalam satu bahasan tersendiri. Antara lain adalah Tjipto Mangoenkoesoemo dan Sr. Kornio. Disertakan pula beberapa artikel tentang Jawa dan kapitalisme – tanpa penulis – yang dimuat beberapa surat kabar dengan segmentasi pembaca Jawa.

Soal Pendekatan

Seperti sudah disinggung sebelumnya, kajian pemikiran Marxisme-Islam dan Marxisme-Jawa dalam buku ini menggunakan pendekatan kajian teks melalui analisis praktik diskursif sebagai bagian dari model pendekatan baru sejarah, yaitu arkeologi-pengetahuan. Pendekatan ini diambil dari konsepsi Michel Foucault dalam bukunya, *The Archaeology of Knowledge*.²¹ Di Indonesia, pendekatan ini masih jarang digunakan dan baru dijumpai satu orang, yaitu Ahmad Baso.²²

Secara garis besar, pendekatan sejarah arkeologi pengetahuan menitikberatkan pada aspek diskontinuitas peristiwa sejarah yang dikaji. Berbeda dengan pendekatan sosiologi pengetahuan yang berambisi selalu ingin memperlihatkan keterkaitan antara pemikiran dan realitas sosial, pendekatan ini justru sebaliknya. Fakta sejarah, baik dalam bentuknya yang berupa realitas sosial maupun produk pemikiran, ingin dilihat sebagai bagian-bagian yang terkadang terpisah, tetapi dalam beberapa hal menyatu.

Tidak heran bila dalam melihat peristiwa masa lampau, Foucault lebih memilih menggunakan terminologi “retakan”, “ambang”, “batas”, “seri”, dan “transformasi”, dan bukan melihat peristiwa sejarah sebagai rangkaian fakta yang selalu “berpengaruh” dan membentuk sebuah gugusan “tradisi”.²³ Menurut Foucault, yang disebut dengan “retakan” adalah konsepsi sejarah yang menunjukkan bahwa suatu peristiwa sejarah terbagi dalam kurun waktu yang berbeda-beda. Periodisasi sejarah tidak dilihat dalam konteks satu kesatuan yang utuh. Dalam satu masa sejarah yang disebut periodik, terdapat retakan atau periodisasi

²¹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, (New York: Pantheon Books, 1982).

²² Lihat Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran Civil Society dalam Islam Indonesia*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999)

²³ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Perancis*, (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 481.

yang, jika digali lebih dalam, mengandung unit-unit periodisasi yang tidak terhitung jumlahnya.

Untuk istilah “ambang”, Foucault mengatakan bahwa antarperistiwa sejarah pada hal-hal tertentu saling berhubungan, tetapi batas kontinuitasnya tidak lebih sama dengan batas diskontinuitasnya. Adapun soal “batas”, ia jelaskan sebagai terma analisis sejarah yang mengungkapkan kecenderungan umum dari satu masa sejarah, tetapi tetap tidak melupakan peluang terjadinya penyimpangan dari kecenderungan umum yang sedang berjalan.

Istilah “seri” dalam pandangan Foucault dimaknai sebagai sebuah rangkaian peristiwa masa lalu yang “retak”, “berambang” sekaligus “berbatasan”, tetapi masih dalam sebuah episode besar dari peristiwa sejarah yang sedang berlangsung. Untuk menandai terjadinya pergeseran sekaligus perubahan sejarah, Foucault menawarkan terma “transformasi”. Satu peristiwa sejarah di masa tertentu bisa jadi akan berlanjut pada peristiwa sejarah berikutnya, tetapi tidak akan pernah terulang sama persis seperti peristiwa semula. Ada penggalan peristiwa sejarah maupun unit-unit gagasan tertentu yang tetap tertinggal di masa lalu, dan ada juga yang kemudian diadaptasi di masa berikutnya. Sebab, pada dasarnya, tidak ada satu pun momentum sejarah yang betul-betul secara totaliter mempengaruhi momentum sejarah yang lain, meskipun pada masa dan tempat yang sama. Dikatakan oleh Foucault, justru di sinilah tugas dan beban sejarawan untuk memunculkan perbedaan dan diskontinuitas proses sejarah tersebut.²⁴

Secara praksis, pendekatan arkeologi pengetahuan tersebut bisa dilihat dari penjelasan tentang tema yang diangkat dalam buku ini. Misalnya, sejarah pergerakan nasional yang dimulai pada 1908–1926 merupakan “seri(al)” sejarah bumiputera yang memiliki karakteristik berbeda dengan pergerakan bumiputera

²⁴ K. Bertens, *ibid.*

pada 1930-an. Retakan dari peristiwa ini adalah berdirinya BO pada 1908, SI pada 1912, PKI pada 1920, serta pemogokan buruh antara 1919-1920, dan seterusnya. Ambang peristiwanya adalah sebagian besar tokoh PKI merupakan tokoh SI. Batasnya adalah perbedaan yang jelas saat memposisikan Marxisme dalam wacana lokal pribumi Islam dan Jawa.

Terma “transformasi” dalam buku ini bisa dilihat dari analisis soal transformasi pemikiran Marxisme ke Indonesia, yang dalam beberapa hal memiliki pola yang sama. Namun, pada saat bersamaan, mengalami diskontinuitas di tingkat lokal ataupun dengan pemikiran Marxisme yang berkembang di Barat.

Pendekatan arkeologi pengetahuan digunakan untuk melihat suatu sistem pemikiran atau dalam istilah Foucault disebut *formasi diskursif*.²⁵ Aplikasinya melewati tiga tahapan: *positivitas*, *apriori historis*, dan *arsip*. Positivitas dalam formasi diskursif adalah sebuah “lingkup komunikasi” antara pengarang-pengarang atau ilmuwan-ilmuwan pada masa itu, meskipun mereka tidak harus saling berbincang, baik secara fisik maupun nonfisik. Positivitas adalah tahapan analisis yang dipakai untuk melihat apakah terjadi komunikasi (sinkronisasi) pemikiran antara para tokoh komunis di Hindia dan pemikiran Marx ataupun Lenin di Barat. Tolok ukurnya dapat melalui *apriori historis* yang terdapat di dalam setiap pernyataan para pemikir komunis Hindia. Misalnya, apakah *apriori historis* yang berada dalam nalar pikir dan nalar gerak para pemikir komunis Indonesia sama dengan yang dicita-citakan oleh Marx dan Lenin.

Medium yang digunakan untuk melihat positivitas tersebut adalah “arsip”. Sebab, arsip merupakan sistem pernyataan yang dihasilkan dari *apriori historis* masing-masing orang yang saat itu ambil peranan dalam sejarah, sekecil apa pun. Dalam terma Foucaultian, arsip sering kali disebut sebagai sistem pembentukan

²⁵ *Formasi diskursif*, sering diartikan dengan bentuk *diskursif*, atau lebih sederhananya, wacana. Untuk lebih jelasnya, bisa dibaca dalam Foucault, *The Archaeology of Knowledge* ..., hlm. 31-41.

dan transformasi pernyataan-pernyataan.²⁶ Mengacu pada pendekatan tersebut, buku ini nantinya akan menitikberatkan pada studi dan analisis pernyataan. Sedangkan peristiwa faktual historis ditempatkan sebagai pembanding terhadap pernyataan yang muncul, apakah sesuai ataukah tidak. Sebab, menurut Foucault, setiap pernyataan yang sudah berbentuk arsip merupakan fenomena otonom yang di dalamnya sudah terkandung realitas sosial pada saat arsip itu dilahirkan.

Foucault juga menyebutkan empat perbedaan antara arkeologi pengetahuan dan sejarah pemikiran. *Pertama*, sejarah pemikiran lebih banyak berkonsentrasi pada penemuan pemikiran-pemikiran baru, termasuk pengaruh pemikiran terdahulu terhadap pemikiran sesudahnya. Pendekatan sejarah semacam ini dikritik oleh Foucault karena melihat peristiwa sejarah secara totaliter. Berbeda dengan arkeologi pengetahuan yang menurut Foucault lebih mengedepankan regularitas atau keteraturan dalam sebuah sistem pemikiran.

Kedua, sejarah pemikiran lebih berorientasi pada esensi atau substansi sebuah pemikiran daripada tingkat permukaannya. Sedangkan arkeologi pengetahuan mengungkapkan seluruh kontradiksi yang terdapat dalam setiap diskursus pemikiran. Tidak memilah antara esensi dan permukaan. *Ketiga*, sejarah pemikiran lebih menganggap dua hal sebagai variabel sebab-akibat, sedangkan arkeologi pengetahuan mengkomparasikan, bukan mempengaruhi satu dengan yang lainnya. *Keempat*, ketika esensi dua pemikiran dianggap sama, dalam sejarah pemikiran hal itu dapat dijustifikasi sama. Dengan demikian, perbedaan-perbedaan yang sebetulnya masih terdapat di dalamnya sering kali ditutup-tutupi. Berbeda dengan arkeologi pengetahuan yang menampilkan perbedaan-perbedaan secara utuh. Adapun kesamaan-kesamaan yang mungkin juga ditemukan lebih dilihat sebagai bentuk transformasi dan bukan kesamaan.²⁷

²⁶ K. Bertenz, *Filosof Barat ...*, hlm. 461.

²⁷ Foucault, *The Archaeology of Knowledge ...*, hlm. 136-140.

Pendekatan multidimensional juga digunakan dalam buku ini untuk menganalisis maksud dan tujuan yang terkandung dalam arsip atau teks. Misalnya adalah memilah antara pesan politik, konsep ekonomi, atau budaya yang dibawa oleh sebuah teks. Sekaligus membuktikan apakah dalam diskursus tentang Marxisme di Hindia saat itu, baik antara gagasan politik, ekonomi, sosial maupun budaya, terdapat kesatuan sistem berpikir yang lintas sektoral dan komprehensif ataukah justru terjadi diskontinu atau kontradiksi di dalamnya.

Sumber dan Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam buku ini adalah metode sejarah. Penelitian sejarah dibagi dalam empat tahap yang harus dilalui oleh seorang sejarawan secara runtut dan sistematis. Keempat tahap tersebut adalah heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi.²² Heuristik adalah tahap pengumpulan sumber atau fakta sejarah yang mendukung tema penulisan. Referensi yang dipakai dibagi menjadi dua, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah surat kabar-surat kabar yang pernah diterbitkan pada zaman pergerakan. Sedangkan sumber sekunder adalah beberapa tulisan, baik berupa literatur buku, jurnal, surat kabar, artikel, atau makalah yang dipublikasikan sebagai hasil analisis para pemikir, di luar tokoh-tokoh yang hidup pada zaman itu.

Sebagian besar sumber primer dalam penulisan buku ini diperoleh dari Perpustakaan Nasional Jakarta, ditambah dengan beberapa salinan teks yang ditulis ulang oleh beberapa kolega, tanpa harus mengurangi substansi teks aslinya. Proses pengumpulan data yang tidak kalah pentingnya adalah pelacakan data melalui situs-situs yang banyak tersedia di internet.

²² Lihat G.J. Reiner, *Metode dan Manfaat Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 113-115.

Kritik adalah tahap penelitian untuk memilah sumber-sumber sejarah yang dapat dijadikan referensi dan yang harus dipinggirkan. Kritik sumber dilakukan dengan dua bentuk, yaitu kritik internal dan kritik eksternal. Kritik internal dimaksudkan untuk mengukur keterkaitan antara materi sumber sejarah dan tema yang sedang dikaji. Sedangkan kritik eksternal ditujukan untuk melihat kondisi verbal sumber sejarah. Misalnya, soal otentisitas dokumen.

Tahap ketiga, yaitu interpretasi, adalah tahap yang disediakan untuk melakukan pembacaan secara jernih dan objektif terhadap data sejarah yang berserakan, termasuk menginterpretasikan (memberi makna) sebuah data dengan menggunakan pendekatan dan kerangka teori yang telah ada. Tahap terakhir dari penelitian sejarah adalah historiografi, yaitu menulis sejarah dengan menggambarkan peristiwa sejarah secara deskriptif-analitis. Deskriptif-analitis adalah bentuk pemaparan sejarah dengan ragam bahasa ilmiah yang mencakup ruang lingkup: apa, siapa, kapan, di mana, mengapa, dan bagaimana. “Apa” untuk menunjukkan tema pembahasan, “siapa” untuk menunjuk pelaku peristiwa, “kapan” untuk menunjuk waktu kejadian, “di mana” untuk menjelaskan tempat terjadinya peristiwa, “mengapa” untuk mengkaji sebab atau latar belakang peristiwa, dan “bagaimana” untuk menjelaskan relasi antarfakta sejarah yang telah ditemukan.

Kilas Balik Pemikiran Islam-Jawa

Membahas modernisasi pemikiran Jawa dan Islam di awal abad ke-20 tidak dapat dilepaskan begitu saja dengan sejarah pemikiran Jawa dan Islam sebelum modernisasi masuk ke Hindia. Keduanya memiliki akar sejarah yang cukup panjang. Kemudian, pada waktu bertemu berdialektika dan menghasilkan sintesis pemikiran baru yang beragam. Salah satunya adalah sinkretisme Islam-Jawa.

Melacak dasar epistemologi pemikiran Jawa dapat dimulai dari sistem kepercayaan masyarakat Jawa pra-Hindu. Disebutkan, sampai awal abad ke-1 Masehi, masyarakat Jawa belum mengenal sistem kepercayaan formal. Sebutlah agama, yang memiliki konstruksi utuh tentang apa yang mereka sebut dengan Tuhan dan ajarannya. Sistem kepercayaan masyarakat Jawa saat itu menggantungkan diri pada kekuatan alam, seperti tumbuh-tumbuhan (animisme) dan kebendaan seperti bebatuan, termasuk patung (dinamisme).

Melalui tumbuh-tumbuhan dan patung, masyarakat Jawa melakukan perjalanan spiritual untuk bertemu dan berdialog dengan kekuatan adi kodrati yang mereka sebut roh.¹ Bagi ma-

¹ Hj. Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam", dalam M. Darori Amin (ed), *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gama Media, cet II, 2000), hlm. 9

syarakat Jawa pra-Hindu, roh dianggap sebagai sumber kekuatan untuk menjalani kehidupan di dunia. Dengan bantuan roh pula, masyarakat Jawa meyakini mampu mengusir kekuatan alam yang dapat merusak kehidupan diri dan keluarganya.

Untuk mendapatkan petunjuk keselamatan dari roh-roh itu, masyarakat pra-Hindu melakukan serangkaian ritual seperti berpuasa, mengurangi tidur, mengasingkan diri dari keramaian (menyepi), dan praktik ritual lainnya yang dimaksudkan untuk menjaga jarak dengan realitas kehidupan. Petunjuk keselamatan hidup itu berupa sebarang benda yang kemudian dianggap keramat (*jimat*).

Tidak semua orang mampu melakukan dialog dengan roh, apalagi berhasil mendapatkan benda keramat sebagai wujud petunjuk keselamatan hidup. Dalam sistem kepercayaan masyarakat Jawa pra-Hindu, ada sekelompok orang yang memiliki keahlian khusus untuk menjalani ritual keprihatinan yang bersifat antirealitas tersebut.² Melalui jasa orang-orang sakti inilah, masyarakat pra-Hindu dihubungkan dengan tuhan-tuhan mereka.

Posisi para orang sakti yang begitu dominan dalam ritual masyarakat pra-Hindu membuat mereka seolah-olah seperti Nabi. Petuah, fatwa, dan ucapan para orang sakti tersebut kemudian mengkonstruksi pemikiran Jawa pra-Hindu. Dari mereka, muncul rumusan bagaimana sistem bercocok tanam dan berelasi sosial antarsesama manusia, sesuai dengan ajaran keselamatan yang berhasil diperoleh.

Ketika agama Hindu masuk ke tanah Jawa sekitar 78 Masehi, sistem kepercayaan animisme dan dinamisme masih sangat kuat. Termasuk dominasi para orang sakti sebagai representasi tokoh spriritual masyarakat Jawa pra-Hindu. Dokumen awal masuknya agama Hindu ini dapat dilacak dalam *Serat Mahaparwa*,³

² Mereka menyebutnya *pruwangan*, yaitu figur yang dianggap memiliki kedekatan khusus dengan roh para leluhur. Hji. Ismawati, *ibid.*, hlm. 6.

karangan Mpu Satya di Mamemang (Kediri) pada 851 Saka dan 878/879 Masehi. Diceritakan, pada saat itu, seorang raja asal Hindustan bernama Prabu Isaka (Aji Saka) melarikan diri akibat kekuasaannya digulingkan musuhnya. Pada masa pelarian itu, Aji Saka bertemu dengan almarhum ayahnya yang sudah menjadi dewa, bernama Batara Anggajali. Atas petunjuk ayahandanya, Aji Saka diminta bersemedi di sebuah pulau di tenggara Hindustan. Pulau itu tiada lain adalah pulau Jawa yang masih menyatu dengan pulau Sumatra dan Bali.

Masih menurut *Serat Mahapartwa*, setelah menetap di tanah Jawa, Aji Saka dilaporkan masih rajin melakukan semedi dan pemujaan kepada Yang Maha Kuasa. Suatu waktu, ketika bersemedi, ia mendapatkan lima cahaya (petunjuk). Petunjuk pertama berupa cahaya putih yang kemudian mewujudkan dalam bentuk putri cantik yang mengaku bernama Dewi Sri. Kedua, cahaya kuning berbentuk raksasa yang kemudian menyebut dirinya Kala. Ketiga, cahaya merah bernama Sanghyang Brahma. Keempat, cahaya hitam bernama Sanghyang Wisnu dan terakhir cahaya berwarna hijau warna-warni bernama Sanghyang Guru (*Syiwa*). Oleh Aji Saka, cahaya dan perwujudan itu dianggap sebagai petunjuk bagi dirinya untuk menjalani hidup di tanah Jawa. Ia pun kemudian memutuskan menjadikan kelima tokoh yang muncul dalam semedinya itu sebagai sesembahan. Secara berturut-turut, hari pertama ia menyembah Dewi Sri, kemudian hari kedua menyembah Kala, berikutnya Brahma, Wisnu, dan Syiwa.

Buku ini tidak berkepentingan untuk melakukan verifikasi faktual apakah Aji Saka dan proses semedinya itu benar-benar merupakan peristiwa sejarah atau mitologi Jawa semata. Namun, yang jelas bahwa *Serat Mahapartwa* merupakan data historis yang sudah tidak terbantahkan. Persoalannya kemudian adalah bagaimana memberikan tafsiran atau interpretasi terhadap data ini.

¹ Serat ini dibaca melalui terjemahan bebasnya oleh Dr. Purwadi dan Hari Wijaya SS., *Sejarah Asal-Akhal Tanah Jawa*, (Yogyakarta: Penerbit Persada, 2004), hlm. 1-22.

Jika mengacu pada penuturan *Serat Mahaparwa* tentang prosesi semedi Aji Saka yang beragama Hindu tersebut, ditemukan keterangan yang cukup menarik, yaitu, pertemuan Aji Saka dengan seorang putri cantik bernama Dewi Sri dan seorang rak-sasa bernama Kala. Dalam ajaran Hindu versi Hindia, sesembahan umat Hindu hanya tiga yaitu Brahma, Wisnu, dan Syiwa.⁴ Bisa jadi, Dewi Sri dan Kala merupakan bentuk penghargaan Aji Saka terhadap kepercayaan animisme dan dinamisme masyarakat pra-Hindu. Dewi Sri mewakili kepercayaan masyarakat terhadap tumbuh-tumbuhan dan Kala merepresentasikan kepercayaan terhadap roh. Kemungkinan itu semakin terbuka, mengingat pertemuan Aji Saka dengan Dewi Sri dan Kala ditempatkan di awal semedinya. Artinya, bisa jadi ketika pertama kali menetap di pulau Jawa, Aji Saka menyaksikan sistem kepercayaan masyarakat setempat dan berusaha mengelaborasinya.

Seperti halnya kepercayaan animisme dan dinamisme, ajaran Hindu Jawa juga mengenal ritual penyembahan kepada Yang Maha Kuasa. Jika sebelumnya dalam sistem kepercayaan pra-Hindu, otoritas ritual dipegang *prewangan* (orang sakti), sekarang posisi itu digantikan oleh kaum brahmana. Meskipun sama-sama pemegang otoritas *wahyu*, ada pergeseran sumber pengetahuan di antara keduanya. Jika sebelumnya petunjuk keselamatan Tuhan yang diperoleh *prewangan* merupakan klaim hasil komunikasi langsung dengan roh, agama Hindu menambah satu sumber petunjuk keselamatan lagi berupa kitab suci Veda. Kitab ini merupakan kitab suci utama agama Hindu. Setelah Veda, terdapat kitab-kitab Brahmana dan kitab-kitab Upanisad sebagai kitab-kitab suci agama Hindu. Kitab-kitab Brahmana dan kitab-kitab Upanisad merupakan bagian dari kitab suci Veda.

⁴ Nama Sri memang berasal dari Hindia. Namun, di beberapa tempat di Pulau Jawa, kepercayaan terhadap Dewi Sri sudah ada jauh sebelum agama Hindu masuk ke tanah Jawa. Lihat keterangan Hj. Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa ...", hlm. 16.

Khazanah pemikiran Jawa pun kemudian bertambah. Awalnya murni tradisi lisan, lalu bergeser menjadi tradisi teks. Kini, prosedur untuk mendapatkan petunjuk Tuhan bukan hanya didapat dari proses dialog brahmana dengan para dewa, tetapi juga melalui penafsiran teks-teks suci. Kendati demikian, otoritas tafsir itu juga tetap di tangan kaum brahmana.

Munculnya tradisi teks (bukan tulis) tidak berarti mengubah dasar epistemologi pemikiran Jawa. Sumber pengetahuan tetap berasal dari klaim kebenaran *wahyu* dan bukan semata-mata dari realitas sosial atau pergulatan rasional murni seperti dikenal dalam filsafat Barat modern. Metode pengetahuan juga tidak bergeser jauh. Cara bersemedi dan menjaga jarak dari realitas sosial tetap mendominasi metodologi pengetahuan Jawa-Hindu. Verifikasi kebenaran atas petunjuk Tuhan juga masih tetap sama, yaitu melalui otoritas elite agamawan dan bukan berdasarkan sistem pengetahuan yang dapat diuji kebenarannya oleh semua orang.

Tradisi teks kitab suci tersebut berikutnya dikembangkan oleh para Raja Hindu Jawa dengan menerjemahkan epos *Mahabharata*² dari Hindia yang berbahasa Sanskerta ke dalam bahasa Jawa. Prabu Erlangga (1010-1041) adalah Raja Hindu Jawa pertama yang memerintahkan kepada seorang pujangga, Mpu Kanwa, untuk menyadur bagian ketiga dari cerita *Mahabharata* ke dalam bahasa Jawa. Saduran itu kemudian terkenal dengan sebutan *Arjuna Wiwaha*.

Tradisi ini kemudian dikembangkan oleh keturunan ketiga Erlangga, Prabu Jayabaya yang memerintah kerajaan Kediri (1130-1157). Jayabaya dikenal sebagai Raja Hindu-Jawa yang mencintai filsafat dan karya sastra. Untuk mengabadikan kemengannya setelah berhasil menaklukkan Jambi dan Selat Semenanjung, ia memerintahkan seorang pujangga bernama Mpu

² *Mahabharata* adalah sebuah karya sastra asal Hindia yang menceritakan tentang perebutan kekuasaan antara Pandawa dan Kurawa.

Sedah untuk menyadur enam bagian dari 18 bagian epos *Mahabharata*. Bagian yang disadur dalam bahasa Jawa itu adalah perang antara Kurawa dan Pandawa yang kemudian dimenangkan oleh Pandawa. Jayabaya memposisikan dirinya sebagai Pandawa.

Tradisi menyadur *Mahabharata* ke dalam bahasa Jawa tersebut sekaligus menandai dimulainya proses penafsiran kitab-kitab agung agama Hindu demi kepentingan politik kekuasaan raja-raja Jawa. Bagi kaum brahmana, penyaduran teks *Mahabharata* ke dalam bahasa Jawa dengan maksud untuk melegitimasi kekuasaan raja Jawa justru dianggap sebagai pendangkalan ajaran. Sebab, dalam *Arjuna Wiwaha* karya Mpu Kanwa maupun *Bharathayudha* karya Mpu Sedah, Prabu Erlangga dan Prabu Jayabaya diposisikan sejajar dengan para dewa. Akibat penyaduran kitab-kitab agung Hindu ke dalam bahasa Jawa itu, para kaum brahmana berseteru kurang lebih dua abad lamanya dengan para Raja Hindu Jawa yang menyembah dewa Wisnu.

Oleh para brahmana, bahasa Jawa termasuk kategori bahasa kasta terendah. Bagi kaum brahmana, jangankan untuk mengalihbahasakan kitab suci ke dalam bahasa Jawa, untuk sekadar mengucapkannya pun tidak diperkenankan. Ketegangan antara brahmana dan Raja Hindu penganut Wisnu ini memuncak menjadi konflik politik antara Ken Arok yang didukung para kaum brahmana melawan Raja Kediri Srikretajaya yang di-back up oleh para pendeta Hindu penyembah Wisnu (1222).⁶

Berbeda dengan kaum brahmana, para Raja Hindu Jawa sepertinya tidak terlalu memusingkan soal perbedaan aliran kepercayaan (agama). Beberapa raja Jawa Hindu sebelum Erlangga, yaitu keturunan Rakai Sanjaya (730-750), seperti Rakai Panangkaran, Rakai Warak dan Rakai Garung justru terlibat

⁶ Ken Arok, Raja pertama Singosari, mengambil keuntungan politik yang cukup besar dari perseteruan antara para brahmana pengikut ajaran Hindu Syiwa dan para Pendeta pengikut ajaran Hindu Wisnu. Kisah perselingkuhan politik Ken Arok dan para brahmana itu bisa dibaca dalam roman sejarah karya Pramoedya Ananta Toer, *Arok Dedes*, (Jakarta: Hasta Mitra, cet IV, 2000) hlm. 126-163.

dalam pembangunan kuil-kuil tempat sesembahan umat Budha. Bahkan, salah satu keturunannya, Rakai Pikatan memutuskan menikah dengan seorang Putri Raja Budha keturunan Sailendra, yaitu Pramuda Whardhani. Perkawinan politik tersebut sekaligus menandai penyatuan agama Hindu dan Budha di tanah Jawa. Maka, dibangunlah candi Borobudur (800 Masehi) sebagai simbol penyatuan agama Hindu-Budha.

Hal serupa juga dilakukan oleh Erlangga yang meminta Mpu Kanwa memasukkan ajaran Budha dalam *Arjuna Wiwaha*. Mpu Kanwa mengatakan, *hyang Budha rakuwa kalangan Siwa rajadewa, kalih sameka sira pinakesti-dharma*, (Hyang Budha asma dengan Siwa, raja segala Dewa, keduanya itu sama, keduanya merupakan tujuan dharma).⁷ Begitu pula pujangga Keraton Majapahit, Mpu Tantular yang menulis dua karya sastra berbeda, yaitu *Kakawin Sutasoma* dan *Uttarakanda*. Karya pertama merupakan gubahan kitab Budha, *Boddhakawya* yang berisi tentang pesan keagamaan memuja Sang Budha. Sedangkan karya kedua berisi tentang pemujaan Tantular terhadap Dewa Wisnu.⁸ Sampai akhirnya, Tantular sampai pada kesimpulan bahwa antara sang Budha dan Syiwa maupun dewa-dewa Hindu lainnya adalah satu, *Bhineka Tunggal Ika Tan Hana Dharma Mangra*.

Pada perjalanan berikutnya, apa yang disebut dengan pemikiran Jawa tiada lain adalah pemikiran Hindu-Budha. Sumber pengetahuan Jawa diperoleh berdasarkan penafsiran ulang terhadap kitab suci Weda dan Tripitaka serta ditambah analogi sosial politik yang terangkum dalam karya sastra saduran *Mahabharata*. Perpaduan ajaran Hindu-Budha tetap tidak mempengaruhi proses metodologi pengetahuan Jawa. Perjalanan spiritual melalui praktik semedi dan aksi keprihatinan yang bersifat antirealitas ditunjukkan oleh kedua ajaran tersebut.

⁷ Dikutip dari tulisan Hj. Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa ...", hlm. 13.

⁸ Hj. Ismawati, *ibid.*, hlm. 12-20.

Dalam ajaran Hindu, dikenal lingkaran penderitaan (hukum karma) dan hidup bahagia abadi (*Moksa*).⁹ Untuk bisa menghindari hukum karma sekaligus demi mencapai hidup bahagia abadi, kaum brahmana menyiapkan serangkaian proses ritual yang bersifat antirealitas seperti semedi, berpuasa, dan memperbanyak mantra-mantra dalam kitab suci Weda.

Dalam ajaran Budha, juga dikenal empat tahapan untuk menuju *Nirwana* (keselamatan sejati). Keselamatan itu ditempuh melalui *dukha* (penderitaan), *samudaya* (sebab-sebab penderitaan), *nirodha* (pemadam keinginan), *marga* (jalan kelepasan).¹⁰ Keempat metodologi pengetahuan Budha itu semuanya ditempuh dengan berpuasa, yoga (semedi), dan memperbanyak bacaan kitab suci Tripitaka. Namun, sistem pengetahuan yang diproduksi oleh elite agamawan Budha dan Hindu yang menyandarkan diri pada kitab suci tersebut, sepertinya kurang mendapat perhatian masyarakat luas. Karya sastra Jawa saduran *Mahabharata* justru lebih memegang peran penting sebagai referensi pemikiran Jawa yang tersebar luas di kalangan masyarakat umum. Kajian dan persebaran kitab suci Weda (Hindu) dan Tripitaka (Budha) lebih banyak dilakukan secara terbatas. Padepokan dan kuil, tempat para brahmana maupun biksu mengkaji kitab suci, menjadi semacam dinding penghalang bagi masyarakat luas untuk bisa mengakses kajian teks kitab suci.

Berbeda dengan karya sastra Jawa seperti *Arjuna Wiwaha* maupun *Mahabharata*, keduanya lebih cepat menyebar di kalangan masyarakat umum. Salah satunya didorong oleh faktor dukungan penuh pihak keraton dalam menyosialisasikan karya sastra ini demi legitimasi politik. Pada akhirnya, kisah pewayangan secara bertahap menggeser dominasi kitab-kitab suci Hindu-Jawa. Dalam praksis, pengetahuan Jawa sebagian besar di-

⁹ H Ridin Sofwan, "Interrelasi Nilai Jawa dan Islam dalam Aspek Kepercayaan dan Ritual", dalam M. Darori Amin (ed), *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gama Media, cet II, 2000), hlm. 122.

¹⁰ H Ridin Sofwan, *ibid.*, hlm. 122.

peroleh dan dibentuk melalui proses kreatif kisah pewayangan tersebut.

Ketika agama Islam mulai menyebar dan dipeluk secara mayoritas di Jawa abad ke-15,¹¹ ajaran Hindu-Budha yang dipeluk masyarakat Jawa tiada lain adalah ajaran Wayang. Seperti halnya Mpu Kanwa maupun Mpu Sedah yang menggubah *Mahabharata* menjadi versi Jawa, para elite agamawan Islam di masa Kasultanan Demak, yaitu Walisongo juga melakukan hal serupa. Munculnya tokoh punakawan dalam dunia wayang, yaitu Semar, Petruk, Gareng, Bagong merupakan hasil konversi kisah pewayangan Hindu-Budha ke dalam Islam. Dalam epos *Mahabharata* versi Hindia maupun Jawa, keempat tokoh ini tidak dikenal. Oleh Walisongo, Semar dimunculkan sebagai sosok setengah dewa yang memiliki garis keturunan dengan Bathara Guru (Dewa Syiwa).¹² Dalam lakon pewayangan ala Walisongo ini, Semar mempunyai hak prerogatif untuk memarahi para dewa.

Wayang kemudian menjadi salah satu metodologi pengetahuan Islam-Jawa yang sangat efektif. Melalui wayang, para Walisongo memasukkan ajaran-ajaran Islam yang terkandung dalam kitab suci Al-Qur'an dan hadits. Tidak jauh berbeda dengan yang pernah dilakukan oleh para pujangga keraton Hindu-Budha. Selain menyebarkan Islam melalui wayang, Walisongo juga mendirikan masjid dan pesantren. Namun, seperti halnya pesanggrahan dan padepokan para resi brahmana, peran pesantren dalam penyebaran Islam tidak seluas media wayang.

Bagi masyarakat umum, sistem pendidikan pesantren dianggap kurang populis dibandingkan pertunjukan wayang.

¹¹ Pemilihan angka ini didasarkan pada berdirinya kerajaan Islam pertama di Jawa, yaitu Kasultanan Demak. Beberapa catatan lain menunjukkan bahwa agama Islam sebetulnya sudah mulai masuk ke Jawa di awal abad ke-11. Sebuah batu nisan dari makam seorang perempuan bernama Fatimah Binti Maemun yang berada di Gresik Jawa Timur, bertuliskan angka tahun 1062 M.

¹² Sudarto, "Interelasi Nilai Jawa dan Islam dalam Pewayangan", dalam M. Darori Amin (ed), *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gama Media, cet II, 2000), hlm. 179-182.

Dalam beberapa hal, pesantren hanya bertugas mencetak ulama, tetapi tidak mempunyai kewajiban untuk bersentuhan langsung dengan umat. Hanya dalam peristiwa keagamaan tertentu, masyarakat umum bisa masuk ke pesantren untuk mendengarkan ceramah agama. Selebihnya, proses pendidikan di pesantren diikuti kalangan terbatas yang disebut santri. Mereka inilah yang kemudian dicetak menjadi agen-agen penyebar ajaran Islam. Di masa Kasultanan Demak, posisi Walisongo sangat strategis. Selain mengontrol penyebaran ajaran Islam, mereka juga menjadi penasihat politik Kasultanan Demak. Melihat posisi Walisongo seperti ini, sebetulnya tidak ada perubahan signifikan terhadap proses pengetahuan Jawa dari Hindu-Budha ke Islam. Selain melanjutkan tradisi teks kitab suci, Walisongo juga mengukuhkan tradisi hegemonis tafsir pengetahuan agama di kalangan elite agamawan. Termasuk kolaborasinya dengan Kasultanan Demak merupakan fase lanjut dari sistem pengetahuan agama yang bersifat *istana-sentris*.¹³

Ada dua hal utama yang menyebabkan mengapa Islam Walisongo mengapresiasi tradisi pengetahuan agama Hindu-Budha yang istana-sentris tersebut. *Pertama*, Islam yang dibawa Walisongo adalah Islam Sufistik. Ajaran ini menekankan penegekkan syari'at untuk mencapai tingkat keimanan tertinggi. Ada jenjang keimanan tertentu dalam tradisi Islam Sufi, yaitu Syari'at, Thariqat, Hakikat, dan Ma'rifat. Bagi mereka yang belum tuntas syari'atnya, dilarang keras naik ke tingkat Thariqat dan begitu seterusnya. Termasuk larangan untuk meniru tata cara menjalankan ajaran Islam terhadap mereka yang tingkatannya lebih atas.

Ada hak-hak istimewa bagi mereka yang sudah sampai pada tingkatan tertinggi untuk tidak menjalankan syari'at Islam seperti dilakukan masyarakat pada umumnya. Tidak jauh berbeda dengan tradisi jenjang keagamaan dalam Hindu-Budha. Tidak

¹³ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kasalahan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim, (Yogyakarta: LKIS, cet. II, 2004), hlm. 226.

semua orang dapat mencapai tingkatan brahmana atau menjadi biksu secara mudah. Ada syari'at atau prosedur ritual keagamaan tertentu yang harus dijalani sebelum naik tingkat. Pada masa Kasultanan Demak, Walisongo memegang peranan penting untuk mendidik dan mengangkat seseorang untuk naik pada tingkatan keimanan lebih lanjut.

Kedua, untuk mempertahankan prosedur ketat keagamaan tersebut, mau tidak mau harus berkolaborasi dengan kekuasaan politik. Penegakan syari'at Islam tanpa dukungan kebijakan formal pemerintahan sama saja omong kosong. Legislasi syari'at Islam sebagai ajaran resmi Kasultanan Demak adalah satu-satunya jawaban yang memang harus ditempuh oleh para Walisongo jika menginginkan ajaran Islam bisa tegak sesuai keinginan mereka. Dengan pertimbangan inilah, Walisongo memutuskan untuk merebut kekuasaan politik Majapahit, meskipun secara faktual masyarakat Jawa saat itu sebagian besar sudah memeluk ajaran Islam. Namun, harus diakui bahwa masuknya masyarakat Jawa dalam agama Islam masih bercampur aduk dengan ajaran Hindu-Budha. Bisa jadi para Walisongo berpikir untuk membersihkan ajaran Islam itu, maka dibutuhkan penguasaan di tingkat infrastruktur politik.

Langkah Walisongo tersebut bukannya tanpa tentangan. Para pengikut setia agama Hindu di masa akhir Kerajaan Majapahit sempat memberikan perlawanan cukup sengit untuk mempertahankan Majapahit dari rongrongan Islam. Namun, perlawanan itu menjadi tidak berarti karena basis legitimasi kekuasaan Jawa sebagian besar sudah masuk agama Islam. Para pengikut setia agama Hindu akhirnya memutuskan eksodus ke wilayah timur Pulau Jawa, tepatnya di kawasan Tengger Probolinggo. Sementara yang lain memilih eksodus ke Pulau Bali, dengan maksud menjaga jarak lebih jauh dari pengaruh Islam yang sedang terpusat di Demak.

Perlawanan berikutnya terhadap ajaran Islam formalistik Walisongo yang berkolaborasi dengan kekuasaan itu dilancarkan

dari internal ulama Islam sendiri. Adalah Syaikh Siti Jenar, ulama pertama dan terakhir yang melancarkan serangan terhadap konstruksi Islam Walisongo. Mengusung paham *wihdatul wujud*, Siti Jenar mengkritik habis-habisan sistem pemikiran Islam yang formalistik. Dia menolak dengan tegas otoritas pemikiran Islam yang dipegang Walisongo. Menurutnya, Islam Walisongo dianggap telah mendangkalkan ajaran Islam melalui penegakan syari'at secara ketat. Dikatakan olehnya, dalam konsepsi Islam semua makhluk berhak mencapai kesempurnaan atas kehendak dirinya tanpa harus melalui tahapan syari'at.¹⁴

Siti Jenar menjungkirbalikkan sistem prosedur dan keteraturan dalam sistem pengetahuan Islam yang dibawa Walisongo. Ia mengusung konsep Islam bagi semua manusia yang bersifat universal dan egalitarian. Penolakan Siti Jenar terhadap dominasi Walisongo sebagai representasi ulama Islam dijawab oleh Walisongo dengan menggunakan jalan politik. Atas dalih stabilitas agama dan politik, Siti Jenar dibunuh Walisongo. Kematian Jenar menandai semakin menguatnya sistem pengetahuan Islam-Jawa yang formalistik dan istana-sentris.

Sampai dengan runtuhnya Kasultanan Demak dan berdirinya Kasultanan Pajang, Islam Walisongo tetap menjadi agama resmi keraton.¹⁵ Namun, ketika Pajang runtuh dan digantikan Mataram, Islam Walisongo sempat terpisah dari keraton. Bahkan, pada perjalanan berikutnya, Islam Walisongo yang berbasis di daerah pesisir utara pulau Jawa itu sempat berhadapan dengan Islam Mataram yang berbasis di pedalaman. Pertentang-

¹⁴ Pemikiran Syaikh Siti Jenar bisa dibaca melalui *Surat Syekh Siti Jenar*, karya R. Sasrawidjaja, terbit pada tahun 1958. Terjemahan bebasnya bisa dibaca dalam Abdul Munir Mulkan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001), hlm. 205.

¹⁵ Raja pertama Pajang, Sultan Hadiwijoyo, adalah salah satu murid utama anggota Walisongo Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus. Kedua wali ini adalah yang terakhir dan mengambil peranan penting selama proses perpindahan kekuasaan Demak ke Pajang. Lihat H.J. De Graaft, *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senopati*, (Jakarta: KITLV dan Pustaka Utama Grafiti, cet II, 2001), hlm. 34-35.

an itu berhasil diredam oleh raja terbesar Mataram, Sultan Agung (1613-1645), dengan menaklukkan kerajaan-kerajaan kecil di daerah pesisir utara pulau Jawa, yang sejak awal di-*back up* penuh oleh para Walisongo dan ulama penerusnya.

Namun, penaklukan ini bukan berarti bahwa ajaran Islam pesisiran berhasil disatukan dengan Islam pedalaman. Belajar dari sejarah raja-raja Hindu, Sultan Agung mengembangkan tradisi sastra dengan meminta para pujangga keratonnya menulis mitologi kekuasaan Mataram. Mulai dari Sultan Agung, muncullah kemudian karya sastra Jawa seperti *Babad Tanah Jawa*, *Serat Centhini*, *Serat Putra Raja*, *Babad ing Kala*, dan lain-lain. Karya sastra ini berisi tentang mitologi raja-raja Mataram, lengkap dengan silsilahnya sampai ke raja-raja Majapahit serta para Nabi yang dikenal dalam agama Islam.¹⁶

Tidak ditemukan alasan lain kecuali pertimbangan politik dalam penyusunan silsilah raja-raja Mataram yang menggabungkan garis keturunan dewa-dewa Hindu dan para Nabi tersebut. Sultan Demak pertama, Raden Fatah, tidak pernah memerintahkan penyusunan silsilah atas dirinya. Bisa jadi, memang Raden Fatah tidak memerlukan hal itu. Sebab, tanpa dikukuhkan oleh silsilah pun, semua orang sudah tahu bahwa ia adalah salah satu putra raja terakhir Majapahit, Brawijaya V. Soal garis keturunan Islam, bisa jadi *back up* Walisongo dianggap sudah cukup kuat untuk melegitimasi kekuasaannya sebagai raja Islam.

¹⁶ Silsilah Raja Mataram Islam dipilah menjadi dua, yaitu silsilah dari garis ibu (*pengonon*) dan dari garis ayah (*pengiwo*), yang bermuara pada dewa-dewa Hindu sampai dengan Nabi Adam. Dalam *Serat Babad Tanah Jawi*, disebutkan bahwa ibu Panembahan Senopati, Raja Pertama Mataram, adalah keturunan Sunan Giri yang masih bertalian darah dengan Syaikh Jungeb asal Saudi Arabia yang diklaim masih merupakan keturunan Nabi Muhammad. Sedangkan ayah Panembahan Senopati, Ki Gede Pemanahan, dikatakan sebagai keturunan ketujuh Raja Majapahit, Hayam Wuruk. Dalam *Babad*, silsilah Hayam Wuruk dirunut ke atas hingga Bathara Guru, sebagai keturunan keenam dari Nabi Adam. Lihat, M. Darori Amin, "Sinkretisme dalam Masyarakat Jawa", dalam M. Darori Amin (ed), *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gama Media, cet II, 2000), hlm. 101-104.

Berbeda dengan raja-raja Mataram, peneguhan silsilah Hindu-Islam dianggap sangat penting, mengingat selama perjalanan kekuasaan Mataram, para ulama pesisir lebih sering mengambil posisi oposisi terhadap Mataram. Dengan menganggap dirinya sebagai keturunan para dewa Hindu dan nabi-nabi Islam, Mataram bermaksud menjadikan dirinya sebagai pusat politik dan agama di Jawa.¹⁷

Sejak pertama kali berdiri (1578), kehidupan politik Mataram hampir selalu diwarnai peperangan dengan wilayah pesisir. Dimulai dari berdirinya Mataram setelah berhasil merebut kekuasaan kerajaan Pajang yang *notabene* pesisir, perang melawan pesisir dilanjutkan oleh Sultan Agung dengan menaklukkan Gresik, Surabaya, dan hampir seluruh pantai utara dan timur pulau Jawa. Masih belum puas, Sultan Agung kemudian mengarahkan energinya untuk menaklukkan Sunda.¹⁸

Setelah berhasil menaklukkan daerah pesisir, Sultan Agung kemudian melakukan eksperimentasi melawan Belanda di Batavia. Meskipun dua kali berusaha menyerang Batavia pada 1628 dan 1629, Mataram tidak berhasil mengusir Belanda. Justru akibat perang itu Mataram dilanda krisis ekonomi dan politik yang luar biasa. Daerah pesisir yang sudah begitu lama merasakan ketertindasan politik akibat hegemoni Mataram dan pengerahan pasukan maupun logistik selama perang melawan Batavia mulai kelelahan.

Pengganti Sultan Agung, Amangkurat I (1645), menjadi sasaran amarah para penguasa pesisir akibat keletihan menanggung biaya politik yang begitu mahal selama dipimpin Sultan

¹⁷ Mark R. Woodward menyebutkan bahwa langkah Sultan Agung menaklukkan kerajaan pesisir yang di-back up penuh oleh para ulama merupakan langkah politik untuk membatasi pesaing politiknya yang *ulama-centric*. Bukan hanya itu, Sultan Agung juga menggunakan gelar *Susuhunan*, selain gelar Sultan. Padahal, pada waktu itu, gelar *Susuhunan* hanya diperuntukkan bagi para pemimpin agama. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kasalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hainus Salim, (Yogyakarta: LKiS, cet. II, 2004), hlm. 91-92.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 15.

Agung. Terlebih lagi, sikap Amangkurat I yang menjalankan sistem pemerintahan dengan tangan besi, semakin membuat para penguasa pesisir, termasuk para ulama, semakin antipati terhadap Mataram.

Pada 1670, terjadi perang saudara yang mengakibatkan keraton Mataram terbakar. Beberapa pusaka Mataram termasuk karya-karya sastra para pujangga keraton dilaporkan berham-buran ke luar istana. Melihat posisi keraton Mataram yang nyaris jatuh itu, seorang raja muda asal Madura, Trunojoyo, mengorganisasi raja-raja kecil pesisir Jawa untuk mengambil alih Mataram. Trunojoyo hampir saja mampu menguasai Mataram, sebelum kemudian Amangkurat I memutuskan meminta bantuan kepada VOC Belanda di Batavia. VOC memang memenuhi permintaan itu, tetapi meminta bayaran yang sangat mahal.

Di saat negosiasi politik antara Mataram dan VOC belum selesai, secara mendadak Amangkurat I meninggal dunia. Penggantinya, Amangkurat II, tidak bisa berbuat banyak. Kondisi keuangan istana tidak memungkinkan untuk membayar para tentara bayaran asal VOC. Satu-satunya jalan, Amangkurat II menyerahkan pesisir Jawa bagian tengah dan timur kepada VOC. Padahal, aset pesisir ini merupakan tulang punggung Mataram, baik dari sisi ekonomi maupun pengetahuan. Perlu diingat, selain menyumbang pajak paling besar, daerah pesisir juga merupakan pintu masuk pengetahuan Islam dari Asia Tenggara dan Timur Tengah. Artinya, dengan berpindahnya kawasan pesisir ke tangan VOC, Mataram mulai kehilangan akses pengetahuan ke-islamannya dari dunia luar.

Kekecewaan pesisir semakin lengkap tatkala mereka menyaksikan para keturunan Mataram saling berebut takhta. Hampir tujuh puluh tahun lamanya sejak kerajaan Mataram berpusat di Kartasura (1680) sampai dengan perjanjian Giyanti (1755), tidak ada satu pun keturunan Mataram yang memperhatikan pesisir. Bahkan, terakhir kali, raja Kartasura kedua, Pakubowono II, menyerahkan sepenuhnya sisa pesisir yang dikuasai Mataram

kepada VOC. Bukan hanya itu, Pakubowono juga mempersilakan VOC menunjuk seorang Patih untuk mengawasi pesisir. Keputusan ini semakin mempertegas kontrol VOC terhadap daerah pesisir, baik secara ekonomi, pengetahuan, dan politik. Hal ini sekaligus menandai semakin menguatnya perbedaan antara Islam-Jawa ala pesisir dan pedalaman.

Sejak awal, ketika Mataram masih dipimpin Sultan Agung, para ulama pesisir mulai menunjukkan penolakannya terhadap sistem pengetahuan Islam-Jawa yang dibangun Sultan Agung. Selain soal gelar *Susuhunan*, para ulama pesisir merasa keberatan dengan model Sultan Agung membangun mitos kekuasaannya sebagai seorang Sultan sekaligus seorang Waliyullah. Dalam *Babad Nitik Sultan Agung*, diceritakan bagaimana seorang Sultan Agung mempunyai kemampuan terbang dan melakukan shalat Jum'at di Makah. Keterangan itu juga diperkuat dengan pernyataan *Serat Cebolek*, yang mengatakan bahwa para raja Mataram memiliki hak istimewa untuk mengesampingkan ulama menyangkut ketetapan hukum Islam tertentu.¹⁹ Raja-raja Mataram sepertinya memahami betul betapa pentingnya dukungan teks mistik untuk memperkuat legitimasi kekuasaannya, seperti yang pernah dilakukan para raja Hindu di pulau Jawa.

Mark R. Woodward menemukan adanya kesamaan karakter pengetahuan yang dibangun dalam beberapa teks mistik Jawa mulai abad ke-11, *Arjuna Wiwaha*, kemudian teks mistik abad ke-14, *Negarakertagama* dan *Pararaton*, dengan teks-teks mistik yang lahir selama periode Mataram, seperti *Serat Cebolek*, *Serat Centhini*, *Serat Putera Raja* maupun *Serat Surja Raja*.

Pertama, dari sisi materi, teks-teks mistik itu ditulis dengan obsesi memperkuat basis legitimasi para penguasa Jawa, baik secara politik maupun agama. Para raja di Jawa, termasuk raja-raja Mataram, adalah sosok penguasa politik yang mendapatkan restu dari para dewa maupun wahyu dari Allah. Salah satu con-

¹⁹ Keterangan tentang *Babad Nitik Sultan Agung* dan *Serat Cebolek* ini dikutip dari analisis Mark R. Woodward, *ibid.*, hlm. 92-93.

toh, *Serat Putera Raja*, menyebutkan bahwa raja pertama Mataram, Panembahan Senopati, keturunan Bathara Guru (Dewa Syiwa), yang juga dianggap sebagai keturunan kedelapan Nabi Adam. Sama persis dengan mitologi silsilah Prabu Erlangga, yang disebutkan dalam kitab *Arjuna Wiwaha* sebagai keturunan Bathara Wisnu.

Kedua, dari sisi metodologis, pengetahuan yang ada dalam teks-teks mistik Jawa sebagian besar diperoleh melalui proses metafisis. Dalam *Serat Centhini*, diceritakan bagaimana Sultan Agung memerintahkan seorang santri bernama Syaikh Amongrogo untuk berdialog dengan para pertapa dan orang-orang suci soal kebangkitan tradisi Majapahit yang sempat hancur akibat munculnya Kerajaan Islam Demak. Setelah melakukan perjalanan spiritual bersama para pertapa dan orang-orang suci itu, Syaikh Amongrogo berubah menjadi ulat, kemudian ditelan oleh Sultan Agung, sebagai pertanda bahwa Sultan Agung telah memahami sepenuhnya pesan para pertapa yang dibawa Syaikh Amongrogo.

Bagi masyarakat pedalaman Jawa, yang saat itu masih kuat kepercayaannya terhadap mistik Hindu-Budha, pengetahuan semacam ini menjadi konsumsi publik tanpa *reserve*. Namun, bagi para ulama, pengetahuan seperti itu bisa jadi dianggap lelucon semata. Meskipun demikian, bukan berarti bahwa para ulama tidak menggunakan metodologi serupa. Kisah para Walisongo seputar pendirian masjid Demak serta pengangkatan beberapa anggota Walisongo baru, seperti Sunan Kalijaga, juga sarat dengan kisah-kisah mistik.

Pasca-penandatanganan Gianti, secara bertahap dan pasti, Belanda tidak lagi hanya menguasai pesisir, tetapi secara *de facto* juga telah menguasai pedalaman pulau Jawa. Selain perang melawan Pangeran Diponegoro (1825-1830), tidak ada lagi perlawanan politik yang bisa dianggap merepotkan Belanda. Di tengah semakin melemahnya kekuasaan Mataram dan rasa frustrasi para elite keraton Jawa menghadapi Belanda, muncul seorang pujangga bernama Ranggawarsita (1802-1873). Ia di-

kenal sebagai seorang filsuf Jawa keturunan keraton yang memilih keluar dari istana dan menulis *Serat Wirid*. Melalui tulisannya ini, Ranggawarsita membuat ramalan tentang kejatuhan politik Surakarta yang kemudian akan disusul dengan pecahnya revolusi Indonesia.

Ramalan ini lebih mengesankan sebuah bentuk apologi para elite Jawa yang tidak mampu lagi melawan kekuasaan Belanda. Dengan membuat ramalan, Ranggawarsita ingin membuat pemakluman atas kekalahan para raja Mataram terhadap Belanda, dan tetap memelihara angan-angan akan bangkitnya kembali kekuasaan Jawa, entah kapan akan terwujud. Ramalan Ranggawarsita juga dikaitkan dengan teks mistik serupa pada abad ke-12, yaitu ramalan Jayabaya.²⁰ Pesan *zaman edan* yang ditulis Ranggawarsita serta kepercayaan akan munculnya Ratu Adil menjadi doktrin paling lekat di kalangan masyarakat Jawa untuk berharap perbaikan nasib di masa mendatang.

Persebaran teks-teks mistik karya pujangga keraton sebenarnya tidak beredar luas di kalangan masyarakat umum. Keraton Jawa, mulai Sultan Agung sampai yang tersisa saat ini, memperlakukan teks-teks mistik seperti layaknya benda-benda pusaka keraton. Tidak semua orang dapat menyentuh barang berharga tersebut. Kecuali pada acara-acara tertentu, benda pusaka itu dipertontonkan kepada khalayak ramai. Keraton menggunakan media wayang untuk menyosialisasikan ajaran teks-teks mistik keraton tersebut kepada masyarakat.

Sampai awal abad ke-20, pertunjukan wayang menjadi satu-satunya media pengetahuan paling massif bagi keraton untuk menyebarluaskan sekaligus mempertahankan gagasan-gagasan Jawa. Bahkan, orang seperti Soekarno, Presiden pertama RI, mengakui betapa kuatnya pengaruh wayang dalam pemikirannya. Dalam tulisannya di sebuah surat kabar, *Djawa Baroe*, pada 1943, Soekarno menyamakan dirinya dengan tokoh pewayangan

²⁰ *Ibid.*, hlm. 60.

bernama Karna yang patriotik dan siap membela tanah airnya dari rongrongan Belanda.²¹

Beberapa tulisan para tokoh pergerakan bumiputera pada 1920-an juga menunjukkan betapa kisah pewayangan menjadi sumber inspirasi bagi mereka untuk memotret realitas sosial dan politik Hindia Belanda. Dalam bab selanjutnya, akan diperlihatkan bagaimana mitos pewayangan serta ramalan teks-teks mistik Jawa masih terus diusung para tokoh pergerakan bumiputera. Padahal, pada saat bersamaan, mereka sudah mengenyam pendidikan modern Belanda serta memiliki media pengetahuan massif, seperti surat kabar dan majalah. Sebuah beban pengetahuan yang tidak begitu saja mudah ditanggalkan, meskipun mereka berada di tengah arus besar modernisasi Hindia.

²¹ Soekarno juga mengakui bahwa perubahan nama kecilnya, Kusno menjadi Soekarno, adalah permintaan ayahnya yang ingin melihat dirinya menjadi tokoh besar seperti halnya tokoh wayang Adipati Karna. Tentang kuatnya pengaruh wayang dalam pemikiran para tokoh pergerakan nasional Indonesia, lihat Bernhard Dahm, *Soekarno dan Perjuangan Kemerdekaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987) hlm. 27-33.

Orang Jawa Melihat Modernitas

Pada awal 1900-an, masyarakat Jawa memasuki era modernisasi setelah hampir seperempat abad lebih mengarungi era industrialisasi Hindia. Beberapa catatan menyebutkan, akibat kebijakan industrialisasi, cara pandang masyarakat Jawa banyak bergeser. Terutama berkaitan dengan relasi *patron-client* antara rakyat Jawa dan penguasa keraton sebagai representasi politik Jawa.

Sampai dengan masuknya era modernisasi, dominasi kelompok priyayi dalam tradisi masyarakat Jawa masih sangat kuat. Terbukti dengan munculnya organisasi Boedi Oetomo (BO) pada 1908. BO adalah wujud keberhasilan sekaligus kegagalan priyayi Jawa dalam merespons arus modernisasi Hindia. Dikatakan berhasil, karena BO merupakan simbol kesadaran priyayi Jawa untuk mengorganisasi diri melalui suatu wadah dengan pola pikir dan pendekatan modern. Dikatakan gagal, karena kemudian menjadi simbol ketidakmampuan lembaga keraton dalam mentransformasikan dirinya menjadi institusi modern. Namun, ada juga yang mengatakan bahwa BO dibentuk justru dimaksudkan sebagai *bumper* sekaligus alat penetrasi terhadap arus modernisasi Eropa agar tidak semakin merusak bangun peradaban keraton.

Ada dua hal mengapa priyayi Jawa begitu cepat merespons arus modernisasi dibandingkan masyarakat Jawa pada umumnya. *Pertama*, sebagai birokrat keraton, priyayi memiliki hubungan langsung dengan pejabat pemerintah Hindia Belanda. Sebab, dalam menjalankan tugas tata pemerintahan, pejabat Belanda seperti residen sangat mengandalkan birokrasi keraton yang langsung berhubungan dengan masyarakat bumiputera. Sementara itu, agen modernisasi di Hindia tak lain adalah para pejabat pemerintah Hindia Belanda tersebut.

Kedua, dari sisi pengetahuan, priyayi Jawa dianggap lebih memadai daripada tokoh masyarakat dari kelompok lain. Penguasaan bahasa Belanda merupakan salah satu kelebihan priyayi Jawa dibandingkan dengan masyarakat pada umumnya. Perlu diketahui, pada masa itu, pemerintah Hindia Belanda membuat semacam stratifikasi sosial. Stratifikasi ini didasarkan pada ras dengan menempatkan ras Eropa pada posisi tertinggi. Baru kemudian disusul para priyayi dan masyarakat Jawa pada umumnya. Stratifikasi sosial ini juga diikuti dengan stratifikasi bahasa yang boleh digunakan di setiap stratifikasi.

Bahasa tertinggi di Hindia adalah bahasa Belanda. Disusul bahasa Melayu, dan terakhir bahasa Jawa. Semua informasi penting yang berkaitan dengan kebijakan pemerintah Hindia Belanda ditulis dalam bahasa Belanda, dan yang menggunakan bahasa pribumi (Jawa) sangatlah kecil proporsinya. Bahkan, laporan pajak dan informasi soal pergerakan kaum pribumi yang disampaikan residen kepada pejabat di atasnya juga ditulis dalam bahasa Belanda.

Sebagai bahasa tertinggi, bahasa Belanda tidak diperkenankan menjadi konsumsi masyarakat luas. Kebijakan itu diperkuat dengan sistem pendidikan yang dibuat pemerintah Hindia Belanda. Pada 1893, pemerintah mendirikan dua sekolah untuk kalangan bumiputera, yaitu sekolah angka satu dan sekolah angka dua. Sekolah bumiputera angka satu diperuntukkan khusus bagi keluarga keraton serta elite priyayi lain yang

secara ekonomi mapan. Sedangkan sekolah bumiputera angka dua diperuntukkan bagi warga pribumi pada umumnya. Dalam sistem pengajarannya, kedua sekolah ini masih menggunakan bahasa Melayu dan bahasa daerah setempat. Bahasa Belanda tidak diperkenankan digunakan di sekolah bumiputera, dan hanya dipakai untuk sekolah angka satu milik warga Belanda.¹

Pada 1910, lulusan sekolah angka satu dan angka dua bumiputera berjumlah 232.629 siswa, sehingga jumlah warga bumiputera yang mampu berbahasa Melayu diperkirakan hampir sama dengan lulusan tersebut. Pada 1914, pemerintah mendirikan *Holland Inlandsche School* (HIS) sebagai kelanjutan dari sekolah angka satu dengan bahasa Belanda sebagai pengantar. Ini sekaligus memberi peluang kepada lulusan sekolah angka satu bumiputera meneruskan pendidikannya ke sekolah tingkat lanjut dan menengah milik Belanda.

Digantikannya sekolah angka satu menjadi HIS menunjukkan bahwa alumni sekolah bumiputera yang dapat menikmati pendidikan berbahasa Belanda hanya kelompok priyayi. Kesempatan ini tidak berlaku untuk sekolah bumiputera angka dua. Siswa alumni sekolah bumiputera yang meneruskan ke sekolah berbahasa Belanda dalam tahun-tahun berikutnya memegang peran penting dalam pergerakan nasional. Kemampuan berbahasa Belanda menjadi salah satu kunci bagi tokoh pergerakan saat itu untuk mengakses informasi dari luar. Dan mereka rata-rata berasal dari kalangan priyayi Jawa.

Sampai 1910, jumlah siswa bumiputera yang mampu meneruskan sekolah menengah, seperti *School tot Opleiding van Inlandsche Artsen* (STOVIA), *Opleiding School Voor Inlandsche* (OSVIA), dan seterusnya, berjumlah 1.470 orang. Ini berarti, meningkat lima kali lipat dibandingkan jumlah siswa pada 1900 yang hanya berjumlah 376.² Meningkatnya minat pribumi pada

¹ Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak: Radikalisasi Rakyat Jawa 1912–1926* terj. Hilmar Farid, (Jakarta: Grafiti, 1997), hlm. 38.

² *Ibid.*, hlm. 37.

pendidikan gaya Barat antara lain disebabkan oleh peningkatan ekspor Belanda yang mencapai dua kali lipat. Hal ini mengharuskan mereka untuk menambah tenaga kerja baru profesional tanpa harus mengeluarkan banyak biaya daripada mendatangkan dari Belanda. Pemerintah Hindia Belanda berpikir akan lebih efisien apabila mengoptimalkan tenaga lokal (kaum pribumi) untuk mengisi posisi kerja tersebut.

Di kalangan priyayi rendahan, kesadaran akan pentingnya pendidikan modern salah satunya disebabkan oleh munculnya organisasi bumiputera BO. Organisasi ini gencar mengkampanyekan gerakan pendidikan dalam bentuk penggalangan dana bagi siswa-siswa bumiputera yang tidak mampu meneruskan sekolah karena terbentur dana.

Menurut sensus pada 1920, dari 34.416.058 penduduk di Jawa, hanya 2,74 persen yang mampu membaca dan menulis. Itu pun hanya kemampuan dalam bahasa daerah atau bahasa setempat. Sedangkan yang mampu membaca dan menulis dalam bahasa Belanda hanya sekitar 0,13 persen atau sepadan dengan 87.000 orang.³ Dan, sebagian besar dari mereka adalah kaum priyayi Jawa.

Memang, tidak semua para priyayi Jawa yang sudah mengenyam pendidikan modern lantas berubah pola pikirnya. Sebuah artikel yang ditulis Pasoepati pada 1919, *Usaha Mencapai Nilai Peradaban Baru*, bisa dijadikan salah satu referensi tentang bagaimana orang Jawa masih mencampuradukkan antara mitos dan fakta. Misalnya, dikatakan bahwa kemajuan bangsa tidak diperjuangkan oleh Doeryoedono melainkan oleh Ardjoeno.

... Bangsa-bangsa yang ingin merdeka harus membina orang-orang yang bersifat ksatria sebagai para pemimpin, bukan manusia-manusia lemah yang penuh cacat dalam arti senantiasa ingin mementingkan dan membanggakan diri sendiri. Untuk menjadi pemimpin seperti itu, pemimpin yang mau berbakti

³ *Ibid.*, hlm. 39.

kepada dalang yang tampak, memerlukan tekad dan keberanian. Kemajuan bangsa-bangsa tidak diperjuangkan oleh para Doeryoedono, melainkan oleh Ardjoeno. Percaya atau tidak, setiap bangsa dipimpin dan dilindungi oleh guru-guru yang tidak dapat kita lihat, beserta para dewa.⁴

Kutipan di atas memberi gambaran bahwa sampai 1919 pun pemikiran orang Jawa masih bercampur antara mitos dan rasionalitas. Pengamat Belanda untuk bumiputera, J.E. Jasper, dalam *Arti Dana Pendidikan Boemipoetra* (1906) menulis bahwa perkembangan pemikiran orang Jawa masih menuruti adat yang tidak masuk akal dan membabi buta dengan percaya pada hal-hal yang bersifat takhayul.⁵

Pendapat serupa juga disampaikan salah satu tokoh BO, Goenawan Mangoenkoesoemo, yang mengkritik pemikiran dan tradisi Jawa sangat buruk dari segi rasionalitas. Dalam salah satu artikelnya yang ia tulis pada 1908, ia menggambarkan bahwa pemikiran orang Jawa masih sama dengan pemikiran pada masa Kerajaan Majapahit. Untuk bisa berpikir secara rasional seperti orang Eropa, masyarakat Jawa tidak mempunyai dasar atau akar sejarah sama sekali.⁶

Tidak heran, arus modernisasi di kalangan priyayi Jawa justru melahirkan dampak negatif yang seharusnya tidak perlu. Salah satunya adalah perilaku boros dan konsumtif para priyayi Jawa. Sebagian besar priyayi Jawa dilaporkan suka membeli barang-barang mewah Eropa dalam jumlah besar. Hal ini dilakukan demi menaikkan status mereka baik di kalangan pri-

⁴ Doeryoedono adalah tokoh pewayangan yang disimbolkan sebagai tokoh antagonis, sedangkan Ardjoeno adalah tokoh pewayangan yang berkarakter heroik dan selalu membela kebenaran. Lihat Pasoepati, *Usaha Mencapai Nilai Peradaban Baru*, dalam Pitoet Soeharto dan Drs. A. Zainoel Ihsan (ed.), terj. Ny. Ratna S. Soetardijo, *Pernyataan Terbenam: Capita Selecta Keempat*, (Jakarta: Jayasakti, 1982), hlm. 104.

⁵ J.E. Jasper, *Arti Dana Pendidikan Boemipoetra*, dalam Pitoet Soeharto dan Drs. A. Zainoel Ihsan, *Cahaya di Kegelapan*, (Jakarta: Jayasakti, 1981), hlm. 4.

⁶ Goenawan Mangkoekoesoemo, *Lahirnya Bendi Ostomo*, dalam Pitoet Soeharto dan Drs. A. Zainoel Ihsan, *ibid.*, hlm. 33.

yayi Jawa maupun di hadapan pemerintah Hindia Belanda. Sebuah data menyebutkan, pada 1830, jumlah hutang kalangan istana Mangkunegara terhadap pemerintah Hindia Belanda mencapai f300.000. Hutang itu lebih banyak dibelanjakan untuk kebutuhan aksesoris dan bukan untuk kebutuhan produktif.⁷

Jika Goenawan menganggap gagalnya modernisasi di kalangan priyayi disebabkan oleh tidak adanya akar sejarah rasional dalam kultur Jawa, tidak begitu halnya dengan Douwes Dekker. Menurutny, gagalnya modernisasi Hindia antara lain disebabkan oleh kebijakan politik dan ekonomi Belanda yang sama sekali tidak memberi ruang bagi bumiputera untuk mandiri dan mengembangkan tradisi lokalnya. Katanya, kritisisme dan perlawanan bumiputera selama ini selalu ditumpas habis pemerintah. Padahal, kritisisme adalah bagian dari proses modernisasi. Douwes Dekker mengatakan, jika sebelumnya menumpas perlawanan bumiputera dengan senjata, sekarang pemerintah menggunakan hukum dan peraturan perundangan-undangan untuk membatasi ruang gerak ekonomi dan politik bumiputera. Kedua metode tersebut dianggap tidak jauh berbeda. Hanya menggeser zaman biadab (tanpa undang-undang) menjadi zaman kekuasaan yang diatur melalui perangkat hukum. Sementara itu, undang-undang disusun oleh pemerintah tanpa pernah melibatkan bumiputera.⁸

Sebetulnya, ketika BO lahir, banyak pihak berharap wadah ini akan menjadi agen transformasi sosial atas gagasan modernisme Hindia. Misalnya, berani menjadi penyambung lidah kepentingan bumiputera dengan pemerintah Hindia Belanda. Harapan itu tentunya tidak berlebihan, mengingat sebagian besar aktivis pergerakan BO adalah para priyayi muda yang sudah

⁷ Lihat tabel dalam S. Margana, "Kapitalisme Pribumi dan Sistem Agraria Tradisional: Perkebunan Kopi di Mangkunegaran, 1853-1881", dalam *Lembaran Sejarah*, Vol. 1, No.2, 1997/1998, hlm. 77.

⁸ E.F.E. Douwes Dekker, "Kolonialis: Menguasai", dalam *Pernyataan Terbentang*, dikutip dari Pitut Soeharto dan Drs. A. Zainoel Ihsan (ed.), terj. Ny Ratna S. Soetardjo, *Pernyataan Terbentang*, (Jakarta: Aksara Jayasakti, 1982), hlm. 4-5.

mengenyam pendidikan modern Belanda.⁹ Douwes Dekker dalam artikel yang dia tulis pada 1913, *Kolonialis Menguasai*, menyebut kelahiran BO sebagai masa kebangkitan kaum terjajah:

Rakyat yang terjajah mulai belajar memperhatikan. Mereka telah mencatat dan menyimpan pengalaman-pengalaman mereka dengan cermat sekali dalam ingatan anak cucu mereka sehingga tak akan pernah dapat terhapus. Lama-kelamaan, mereka pun menguji pengalaman-pengalaman itu pada kenyataan dengan menerapkannya sedikit demi sedikit. Lama kelamaan, keraguan mereka semakin dapat diatasi.¹⁰

Dekker juga menunjukkan bagaimana proses kebangkitan kaum terjajah bukan semata-mata dibentuk dan dipompa dari pihak penjajah, melainkan hasil dari proses internalisasi kaum pribumi selama proses penindasan. Kata Dekker, kaum bumiputera belajar tentang kekurangan dan kelebihan kolonial Belanda, termasuk soal proyek modernitas. Menurut Dekker,

Mereka (kaum bumiputera) telah mengintai tindak-tanduk orang-orang kulit putih (Belanda). Orang kulit putih sendiri telah lupa metode mereka, setelah segalanya berlalu. Tetapi, tidak demikian halnya dengan mereka yang tertindas. Mereka telah menelaah dan menyelidiki serta menemukan di mana letak kekuatan orang kulit putih dan bagaimana cara menggunakan kekuatan tersebut. Mereka telah menemukan dasar segala tingkah laku itu ...¹¹

Dekker percaya bahwa lahirnya organisasi modern merupakan dasar tingkah laku bagi kaum bumiputera untuk menatap masa depan bangsanya. Perlawanan mengusir penjajah tidak lagi harus mengangkat senjata, tetapi dapat dilakukan dengan perjuangan politik melalui pembentukan wadah organisasi yang bersifat rasional, dan bukan emosional seperti layaknya laskar jihad yang ditunjukkan para pendahulunya. Menurut Dekker, pilihan strategi perjuangan kaum bumiputera sudah sampai pada

⁹ Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak ...*, hlm. 40-41.

¹⁰ E.F.E. Douwes Dekker, "Kolonialis Menguasai" ..., hlm. 16.

¹¹ *Ibid.*

kesimpulan bahwa penindasan sistematis yang dilakukan pemerintah Hindia Belanda hanya dapat dilawan dengan gerakan yang sistematis pula. Gerakan sistematis itu hanya bisa lahir dari organisasi modern sebagai wadah perjuangan yang terukur dan tidak mudah dipatahkan.

Harapan besar terhadap BO tersebut juga dikemukakan seorang dokter Jawa, priyayi sekaligus tokoh pergerakan bumiputera, Tjipto Mangoenkoesoemo. Dalam sambutannya di Kongres BO pada Oktober 1908, Tjipto mengingatkan peserta Kongres soal bagaimana melakukan transformasi modernitas di masyarakat Jawa. Menurutnya, proyek modernitas pemerintah Hindia Belanda harus disikapi secara hati-hati agar tidak sampai mencoreut akar budaya Jawa. Dia mengatakan:

Maka dari itoe kliroe sekali djikalaoe orang Djawa hendak memperoebahkan adat istiadat dan kelakoeannya jang baik itoe, soepaja mendjadi lain. Hal jang demikian itoe, ketjilnja tentoe akan memoendoerkan, besarnja akan mendjatoehkan dirinja sendiri. Mendjadi lebih baik kita orang Djawa memegang keras akan adat istiadat kita dan kelakoean kita sendiri lebih doeloe, dan diperbaiki dengan mengambil adat istiadat dan kelakoean lain bangsa jang bertjampoer dengan kita, akan tetapi tjoeama memilih jang baik sadja. Djikalaoe kedjadian begitoe, tentoe kita akan mendjadi madjoe.¹²

Namun, pidato Tjipto tersebut menimbulkan kesalahanpahaman di antara peserta Kongres BO yang lain. Sebagian tokoh BO menganggap pendapat yang disampaikan Tjipto adalah bentuk penolakannya terhadap setiap program politik etis pemerintah Hindia Belanda, yang dinilai oleh sebagian kalangan priyayi Jawa sudah memberikan sumbangan tersendiri dan harus dihargai. Tokoh BO, R Soetomo, justru menyatakan salut terhadap modernisme Hindia yang dinilai telah berhasil mengangkat harkat dan martabat bumiputera. Berikut kutipan pidato Soetomo menanggapi pernyataan Tjipto:

¹² Mas Wahidin Soedirohoesodo dkk., *Budhyatama Apa dan Ke mana*, dalam Pitoet Soeharto dan Drs A. Zainoel Ihsan, *ibid.*, hlm. 66.

Dari itoe maka R Soetomo ondjoek banjak terima kasih kepada Kg. Gouvernement, sebab dari kemoerahnja bagi kita dalam beberapa tahoen ini, seperti Negeri telah mendirikan Landbouw, Veeartsenij dan Officiersschool, dan akan membuka sekolah hakim (Rechtsschool). Akan tetapi, adakah soedah tjoeboek kemoerahnja Kg. Gouvernement sekian itoe bagi b.p (*bosmipoetra*) di tanah Djawa jang banjaknja 30 djoeta ini? Beloem sekali-kali. Maka oleh karena itoe di dalam kita menoenggoe belas kasihan Kg. Gouvernement akan menambahi banjaknja dan pengadjaranja sekolah-sekolah itoe, baik kita djoega ichtiar sendiri dan menoendjoekkan terima kasih kita. Djangan dengan perkataan sadja, akan tetapi djoega dengan pekerjaan. Dengan hal ini jang demikian itoe kita menolong djonjoengan kita Kg. Gouvernement atas maksoednja jang baik itoe."¹²

Pernyataan itu langsung dikritik Goenawan Mangoenkoesomo, dengan mengatakan bahwa sekolah-sekolah yang selama ini didirikan oleh pemerintah Hindia Belanda hanya memenangkan kelompok tertentu.

Kami merasa betapa sekolah yang memerlukan biaya tinggi dan didirikan serta dipelihara dengan uang rakyat kecil ini akan membuka pintunya untuk kaum ringrat, anak-anak dari mereka yang tidak pernah menyumbangkan satu sen kepada sekolah itu. Hati kami berkata: lihatlah, di sinilah kalian anak negeri dari negara yang sama dipisah-pisahkan dalam kelas-kelas oleh orang-orang asing itu ... Sangat besar kebencian kami kepada mereka, yang dipercayai untuk menjaga kepentingan negara dan rakyat, akan tetapi karena keserakahannya, telah menjual hak asasinya untuk secawan makanan biji-bijian.¹⁴

Istilah "mereka" dalam tulisan Goenawan menunjuk kepada priyayi dan elite Jawa yang selama ini dinilai hanya memenangkan diri sendiri. Padahal, sebagai penguasa Jawa, mereka seharusnya melindungi warganya dari orang asing, yaitu Belanda. Goenawan menginginkan BO juga menjalankan fungsi tersebut. Dia tidak ingin BO hanya menjadi pelayan pemerintah Hindia Belanda soal pendidikan.

¹² *Ibid.*, hlm. 59-60.

¹⁴ Goenawan Mangoenkoesomo, *Lahirnya Bosdi Oetomo*, dalam Pitut Soeharto dan drs A. Zainul Ihsan, *ibid.*, hlm. 26.

Pendapat itu diperkuat dengan pernyataan Ketua Kongres BO, Wahidin Soedirohoesodo, yang mengatakan modernisasi Hindia harus diarahkan sebagai momentum kebangkitan orang-orang Jawa yang selama ini dikalahkan oleh pemerintah Hindia Belanda. Katanya, *"Di tanah Djawa adanya orang b.p moelai dari zaman dahoele tjoema 'priyayi' dan 'wong tani' sadja; sescenggoehpoen ada djouga sekarang bangsa middenstand (kelas menengah), tetapi tiada seberapa banyaknja."*¹⁵ Wahidin menginginkan BO menjadi kelas menengah yang nantinya mengangkat harkat dan martabat orang-orang Jawa yang berstatus petani.

Kesalahpahaman dan perbedaan strategi dalam mentransformasi modernitas terus berlanjut dan mengakibatkan BO terbelah menjadi dua kubu: konservatif dan progresif. Kelompok konservatif diwakili oleh Dr. Radjiman Wediodiningrat, sedangkan golongan progresif dipelopori oleh Tjipto Mangenkoesoemo. Radjiman berpendapat bahwa perjuangan untuk memajukan bangsa Hindia Belanda harus secara bertahap, termasuk mengikuti jenjang yang ditetapkan oleh pemerintah kolonial, sedangkan Tjipto dan kawan-kawannya menginginkan perubahan secara progresif dan radikal. Tjipto lebih percaya bahwa hanya dengan melakukan pendobrakan terhadap tradisi kekolotan, statisme, dan diskriminasi, masyarakat dapat memperoleh kemajuan secara cepat.¹⁶

Perpecahan di kalangan BO mengakibatkan banyak sekali tokoh muda Jawa yang beraliran radikal memilih keluar. Tjipto merasa kecewa, karena kritik yang disampaikan tidak mendapat tanggapan. Ia juga menyarankan agar BO mengubah orientasi tidak hanya pada persoalan pendidikan, tetapi juga pada perjuangan politik. Namun, saran Tjipto itu justru semakin memperuncing konflik di tubuh BO. Bahkan setelah kongres Jong

¹⁵ Mas Wahidin Soedirohoesodo dkk, *op.cit.*, hlm. 55-56.

¹⁶ Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dan Kolonialisme sampai Nasionalisme*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 109.

Jawa pada 5 Oktober 1908, BO dikuasai oleh kelompok konservatif yang mengakibatkan Tjipto keluar.¹⁷

Pupus sudah harapan Dekker, Goenawan, dan Tjipto yang menginginkan BO menjadi organisasi modern yang betul-betul berpikiran liberal. Tjipto yang kecewa dengan BO tiga tahun berikutnya (1913) bersama Douwes Dekker dan Soewardi Soerjaningrat mendirikan organisasi *Indische Partij* (IP). Pada saat yang hampir bersamaan, lahir organisasi bumiputera, Sarekat Islam (SI) pada 1911, yang didirikan oleh H. Samanhoedi di Semarang. Berbeda dengan BO yang masih samar-samar keberpihakannya terhadap bumiputera, baik SI maupun IP memberikan identitas yang tegas dan jelas tentang landasan perjuangan bagi masyarakat Hindia Belanda.¹⁸

Para tokoh dan pemikir Jawa yang menginginkan perubahan secara cepat dan revolusioner pada 1912-1915 tidak lagi memilih BO sebagai satu-satunya organisasi. Mereka sadar bahwa arah gerakan BO sulit untuk bisa diubah jika dilihat dari keanggotaannya yang lebih banyak didominasi oleh kelompok priyayi menengah dan rendah.¹⁹

Sarekat Islam dan Pembaruan Pemikiran Islam

Agama Islam diperkirakan mulai menyebar di Pulau Jawa pada abad ke-11. Bukti paling aktual bisa ditunjukkan dengan keberadaan sebuah makam perempuan bernama Fatimah Binti Maimun di Gresik, Jawa Timur, yang meninggal pada 7 Rajab 475 H atau 1 Desember 1082.²⁰ Namun, persebaran agama Islam di Jawa secara massif diperkirakan baru terjadi pada awal abad ke-15. Bersamaan dengan dikuasainya perdagangan pesisir pulau Jawa oleh para pedagang Islam dari Arab, Gujarat, Persia, Cina,

¹⁷ Takashi Shiraiishi, *Zaman Bergerak ...*, hlm. 161.

¹⁸ Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Baru ...*, hlm. 127.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 127.

²⁰ Sartono Kartodirjo dkk, *Sejarah Nasional Indonesia III*, (Jakarta: Depdikbud, 1975), hlm. 89.

Campa, dan Melayu. Sebelum itu, pemeluk Islam di Jawa hanyalah komunitas-komunitas kecil para pedagang asing Islam. Kemudian mereka berhasil mengislamkan raja-raja kecil di daerah pesisir saat kekuasaan Majapahit mulai melemah.²¹

Puncak penyebaran Islam di Jawa adalah ketika para ulama Jawa yang tergabung dalam Walisongo berhasil mendirikan kerajaan Islam pertama di Pulau Jawa, yaitu Kasultanan Demak, sekaligus mengangkat Raden Fatah, keturunan selir raja terakhir Majapahit, Prabu Brawijaya V, sebagai rajanya.

Di tangan Walisongo dan Raden Fatah, Islam menyebar secara luas di pulau Jawa bukan hanya di pesisir, tetapi mulai masuk ke daerah pedalaman. Beberapa anggota Walisongo seperti Sunan Kalijaga, Sunan Bonang, dan Sunan Kudus memainkan peran penting dalam menyebarkan ajaran Islam ke daerah pedalaman Jawa. Mereka menggunakan tradisi dan kultur Jawa Hindu-Buddha untuk memasukkan nilai-nilai dan syari'at Islam. Ritual keagamaan Hindu-Budha, seperti *selamatan*, diberi muatan Islam dengan mengubah mantra-mantra Hindu-Budha dengan kalimat suci Al-Qur'an.

Langkah sinkretisme Islam-Jawa yang dilakukan sebagian Walisongo bukan berarti tanpa tentangan. Beberapa anggota Walisongo lainnya yang dimotori Sunan Giri sempat mempersoalkan metode penyiaran Islam yang menoleransi kultur Hindu Jawa tersebut. Namun, perdebatan itu tidak sampai membuat para Walisongo terpecah. Raden Fatah memainkan peran penting supaya perbedaan pandangan tentang penegakan syari'at Islam tersebut tidak mengganggu stabilitas politik Demak.

Kasus Syaikh Siti Jenar menunjukkan bagaimana Raden Fatah baru memberikan perhatian khusus terhadap perbedaan pandangan Islam ketika sudah mulai menyentuh wilayah politik Demak. Alasan dijatuhkannya hukuman mati bagi Syaikh Siti

²¹ Sumanto al-Qurthuby, *Arus Cina-Islam-Jawa*, (Yogyakarta: Insepul Press, cet II 2003), hlm. 110-111.

Jenar bukan sekadar didasarkan atas pertimbangan keagamaan, tetapi lebih pada alasan politik. Ajaran Islam Syaikh Siti Jenar, *wihdatul wujūd*, dianggap telah mengganggu stabilitas politik Demak. Termasuk merongrong kewibawaan Walisongo sebagai representasi ulama pendukung kekuasaan Demak.²²

Kasultanan Demak betul-betul merepresentasikan diri sebagai kekuatan tunggal atas politik dan agama di Jawa. Jika menggunakan pendapat Mark Woodward, Islam Demak merupakan representasi tiga corak ajaran Islam yang masuk ke Pulau Jawa. *Pertama*, Islam India Selatan yang membawa tradisi ulama-sentris dengan kekuatan pesantren sebagai lembaga kontrol agama. *Kedua*, Islam Arab yang dibawa para pedagang asal Kerala dengan tradisi fiqh Syafi'inya, yang terkenal sangat ketat menjalankan syari'at Islam. *Ketiga*, Islam Indo-Persia yang dibawa para pedagang asal Dekkan dengan ritual keraton serta teori Islam ke-rajawati-annya.²³ Dari mereka pula, ajaran tentang Islam sufistik *wihdatul wujūd* masuk ke Jawa. Al-Hallaj adalah ulama sufi terkemuka Persia yang mengalami nasib sama dengan Syaikh Siti Jenar yang dihukum mati karena menyebarkan ajaran antisyari'at dan menolak representasi agama di tangan para ulama Persia.

Gerakan serupa juga masih sempat muncul ketika Mataram dipimpin Sultan Agung. Dalam *Serat Centhini* diceritakan, Syaikh Amongrogo, keturunan Sunan Giri, berubah menjadi antisyari'at dan melawan Mataram, sepulang dari berpetulang ke pelosok negeri atas perintah Sultan Agung sendiri. Nasib Amongrogo tidak jauh berbeda dengan para pendahulunya, Al-Hallaj dan Siti Jenar. Dengan sebuah kiasan, Amongrogo dimusnahkan menjadi cacing kemudian ditelan oleh Sultan Agung.

²² Kisah Syaikh Siti Jenar bisa dibaca selengkapnya dalam *Serat Syaikh Siti Jenar* karangan Raden Sosrowijoyo, yang diterjemahkan secara bebas oleh Abdul Munir Mulkan, dalam *Ajaran dan Jalan Kematiian Syekh Siti Jenar*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001), hlm. 177-310.

²³ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 66-67.

Kisah perlawanan para ulama yang antisyariat dan membangkang pada istana itu juga ditemukan dalam *Serat Cebolek* tentang perjalanan hidup Kyai Mutamakkin. Dikatakan, Mutamakkin berubah menjadi antisyariat dan tidak mau tunduk kepada Mataram sepulang dari naik haji. Bahkan, sebagai bentuk protes terhadap ulama Mataram yang saat itu dipimpin oleh Anom Kudus, Mutamakkin memelihara anjing dan memberinya nama seperti nama para ulama terkemuka Mataram saat itu. Sampai akhirnya, ia dihukum mati oleh Anom Kudus.²⁴

Jika dirunut ke belakang, pemahanan Islam yang antisyariat sebetulnya sudah berkembang cukup lama di daerah Minangkabau abad ke-12 sampai abad ke-14. Tuanku Rao menyebutkan, selama 200 tahun lebih, masyarakat Islam Minangkabau menganut ajaran Islam Syiah aliran Fathimiyah, yang sangat menoleransi praktik maksiat seperti mabuk-mabukan dan pelacuran. Pada 1513-1804, Islam Syiah betul-betul menguasai Minangkabau, baik secara politik, ekonomi, maupun keagamaan. Diceritakan, para *mullah* (ulama Syiah) di Minangkabau mendukung sepenuhnya praktik judi, sabung ayam, minum tuak, ataupun menghisap candu. Bahkan, perayaan kematian Hasan Husain, cucu Nabi Muhammad, tokoh sentral Syiah, yang digelar di Minangkabau, diwarnai dengan karnaval para pelacur dan pesta minuman keras.

Tuanku Rao menyebutkan bahwa paham Syiah itu juga berkembang di Jawa dan disebarluaskan oleh Syaikh Siti Jenar dan Ki Kebokenongo.²⁵ Namun, paham Islam Syiah di Jawa ini diberangus oleh Kasultanan Demak bersama Walisongo yang menganut paham Islam Sunni. Pengalaman serupa juga dialami

²⁴ *Ibid.*, hlm. 157-161.

²⁵ Tentang perilaku pengikut Syiah di Minangkabau yang antisyariat dan kesamaannya dengan ajaran Syaikh Siti Jenar, lihat Tuanku Rao, *Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak 1816-1833* (Jakarta: Tandjung Pengharapan, 1962), hlm. 109, 118-123. Khusus kisah pembangkangan politik Syaikh Siti Jenar dan Ki Kebo Kenongo terhadap Demak dan Walisongo, lihat Abdul Munir Mulikhan, *Ajaran dan Jalan Kematian ...*, hlm. 156-177.

para pengikut Syi'ah di Minangkabau yang dibantai habis oleh para penganut Islam Sunni madzhab Hambali dalam Gerakan Islam Kaum Putih (1803-1807).

Sampai berakhirnya Kasultanan Demak serta Pajang, tradisi Islam yang istana-sentris dengan dukungan elite ulama serta peneguhan syari'at secara ketat, masih tetap bertahan. Pergeseran tradisi Islam baru terjadi ketika Kasultanan Pajang runtuh dan beralih ke Mataram. Seperti diungkapkan sebelumnya, sejarah Mataram selalu diwarnai konflik politik dengan para penguasa pesisir dan para ulama. Akibatnya, tradisi Islam yang menggabungkan kekuatan ulama dan keraton mulai pecah. Mataram membangun basis pengetahuan Islam-Jawanya sendiri. Begitu juga, para penguasa politik pesisir bersama para ulama membuat konstruksi Islam-Jawa dengan corak berbeda.

Memasuki awal abad ke-20, bersamaan dengan arus modernisasi Hindia, daerah pesisir dan beberapa kantong muslim (santri) di daerah pedalaman dikabarkan mengalami perkembangan pesat di sektor ekonomi. Kudus, Jepara, dan Surabaya sebagai tiga mata rantai daerah basis Islam pesisiran dilaporkan menjadi pusat perdagangan termaju saat itu. Begitu juga, kota-kota santri di daerah pedalaman, seperti Kotagede di Yogyakarta dan Laweyan di Solo, sempat mendapat pujian dari pemerintah Hindia Belanda sebagai kawasan paling bergairah sektor perdagangannya. Hal ini terungkap dalam dokumen BO yang dilaporkan pada 1909. Bahkan, dokumen itu sempat menyamakan semangat dagang masyarakat santri di kota-kota itu seperti semangat kelas menengah di masyarakat Eropa Abad Pertengahan.²⁶

Ada banyak faktor yang menyebabkan mengapa daerah-daerah santri yang disebutkan di atas memiliki gairah ekonomi sangat tinggi. Terutama, dibandingkan dengan daerah pedalaman Jawa yang masuk peta wilayah Mataram. Salah satunya

²⁶ Kuntowijoyo, "Muslim Menengah Indonesia dalam Mencari Identitas, 1910-1950", *Prisma*, No. 11 Tahun XIV, 1985, hlm. 37.

adalah peran para tokoh Islam di kawasan ini setelah pulang naik Haji dari tanah suci Makah. Pemerintah Hindia Belanda sempat menyatakan salut terhadap para jama'ah haji Indonesia yang dianggap telah berperan meningkatkan etos kerja masyarakat bumiputera. Para haji itu, menurut pemerintah, memiliki sikap rajin dan ulet dalam berdagang. Etos kerja semacam ini tidak dimiliki masyarakat Islam pedalaman yang cenderung konservatif.

Meskipun sempat memuji perilaku para Haji yang dinilai memiliki etos kerja tinggi, Pemerintah Hindia Belanda mencemaskan kehadiran mereka. Karena, sejak datang dari Makah, sikap mereka berubah menjadi suka menentang kebijakan pemerintah dan dikenal tidak mau kompromi. Perubahan sikap itu sesuai dengan kepercayaan masyarakat Islam pribumi, bahwa setelah seseorang naik haji, kekuatan keimanannya semakin bertambah. Mereka tidak perlu takut lagi menghadapi siapa pun yang suka berbuat *munkar* (kerusakan), termasuk terhadap pemerintah Hindia Belanda.²⁷

Tidak heran, pemerintah Hindia Belanda memberi perhatian khusus kepada para jama'ah haji bumiputera. Berdasarkan laporan resmi Pemerintah Hindia Belanda, jumlah jama'ah haji bumiputera meningkat tajam sejak kuartal terakhir abad ke-19. Bersamaan dengan semakin meningkatnya fasilitas transportasi laut, yaitu kapal uap yang mampu menurunkan biaya naik Haji.²⁸

Semangat perlawanan dan etos kerja yang tinggi di kalangan para haji bumiputera bisa jadi terkait dengan perkembangan Islam di Arab dan Timur Tengah pada umumnya. Perlu diketahui bahwa di penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20, masyarakat Islam Timur Tengah sedang dilanda demam gerakan pembaruan Islam. Gerakan ini mengusung tiga tema utama, yaitu anti Takhayul, Bid'ah, dan Churafat (TBC). Pelopor gerakan pembaruan Islam, Muhammad Abduh, mengatakan bahwa jika

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, hlm. 38-39.

ingin bangkit, masyarakat Islam harus berani meninggalkan dan memerangi praktik TBC. Menurutnya, masyarakat Islam sudah harus mulai memurnikan ajaran Islam dari mitos dan tradisi yang sebetulnya tidak pernah diajarkan oleh Al-Qur'an dan hadits sebagai sumber utama ajaran Islam.

Dengan kemurnian ajaran Islam, gerakan pembaru menginginkan masyarakat Islam berpikir rasional dalam melihat realitas sosial. Abduh, menyebut gerakan pembaruan ini sebagai *nahdhah* (kebangkitan) Islam atas keterbelakangan pengetahuan dan kemiskinan.²⁹ Gagasan pembaruan Islam Abduh kemudian diteruskan oleh muridnya, Jamaluddin Al-Afghani. Jika sebelumnya Abduh lebih menitikberatkan pada pembentukan pola pikir dan perilaku umat Islam yang rasional, Al-Afghani menariknya ke arah politis dalam bentuk perlawanan umat Islam terhadap imperialisme barat.

Bagaimana keterkaitan antara jama'ah haji bumiputera, Timur Tengah, dan gerakan pembaruan Islam, bisa dilihat dari sosok tokoh Islam asal Minangkabau, Sjech Thare Djaloeddin. Ia disebut sebagai perintis gerakan reformisme Islam di Minangkabau. Ia diketahui cukup lama tinggal dan belajar di Timur Tengah serta Malaysia. Setelah 1905, ia memilih pulang ke kampung halamarnya dan menjadi mubaligh. Belajar dari Timur Tengah, ia segera menerbitkan surat kabar *al-Iman*, yang dalam perjalanan berikutnya memiliki pengaruh cukup luas di kalangan masyarakat muslim setempat. Sayangnya, surat kabar yang berisi propaganda mengajak warga muslim untuk maju agar tidak kalah dengan orang Barat itu hanya berumur lima tahun (1905-1910), setelah sebelumnya mengalami kesulitan keuangan serta tidak kuat menghadapi tekanan pemerintah Hindia Belanda.³⁰

Tokoh reformis Minangkabau lainnya adalah H. Abdoellah Ahmad. Seperti halnya Djalaloeddin, setelah lama belajar di

²⁹ Robert D Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Futilis Iqbal sampai Nalar Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 184.

³⁰ A.P.E Korver, *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?*, (Jakarta: Grafiti, 1985), hlm. 4.

Makah, ia memutuskan pulang kampung dan mendirikan sekolah Islam (*madrasah*) di daerah Padang pada 1909. Selain itu, ia juga menerbitkan majalah *al-Munir* yang terbit antara 1910-1916. Terbitnya majalah ini dimaksudkan untuk memberi penerangan kepada warga muslim tentang perlunya menambah pengetahuan umum agar dapat mempertahankan Islam dari serangan luar. Ketika SI berdiri pada 1912, Abdoellah ditarik sebagai redaktur sebuah majalah terbitan SI.²¹

Soal perubahan radikal muslim bumiputera setelah naik haji juga ditemukan dalam diri H. Samanhoedi. Tokoh yang kemudian memprakarsai berdirinya Sarekat Islam ini dilaporkan mengalami perubahan sikap dan perilaku setelah naik haji pada 1904. Di Makah, ia mengaku berkenalan dengan banyak tokoh Islam dari berbagai negara. Sepulangnya dari sana, ia mendirikan perkumpulan *Mardhi Budhi* yang bertujuan memberikan bantuan keuangan kepada anggotanya untuk keperluan perkawinan, selamatan, ataupun acara kematian. Dalam perkumpulan ini, ia menjabat sebagai ketua.²²

Pengaruh modernisasi Islam Timur Tengah terhadap gerakan Islam tersebut juga ditunjukkan oleh etnis Arab yang sudah lama tinggal di Hindia. Sampai 1900, jumlah orang Arab yang berdomisili di Hindia diperkirakan mencapai 18.000 orang. Mereka membentuk sejumlah perkumpulan sendiri yang anggotanya khusus orang-orang Arab. Selain etnis Tionghoa, warga Arab di Hindia juga dikenal menguasai sektor perdagangan tertentu. Bersamaan dengan menyebarnya gerakan pembaruan Islam di Timur Tengah, warga Arab yang berada di Jakarta pada 1905 mendirikan lembaga pendidikan bernama *Djami'at Chair*. Tujuannya adalah mendidik siswa-siswi muslim, baik Arab maupun bumiputera, tentang ajaran Islam. Sekaligus merupakan bentuk protes warga muslim di Jakarta terhadap hadinyanya lem-

²¹ *Ibid.*

²² *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, t.t.).

baga pendidikan pemerintah Hindia Belanda yang dianggap sekuler.³³

Demikianlah, dalam kurun waktu tidak lebih dari sepuluh tahun, warga bumiputera larut dalam hingar bingar arus modernisasi. *Pertama*, modernisasi Eropa yang dibawa Belanda. *Kedua*, modernisasi Islam yang dibawa para jama'ah haji bumiputera dan etnis Arab di Hindia, dan terakhir, modernisasi Cina yang dibawa para pendatang baru etnis Tionghoa.

Pada 1912, sebuah kerusuhan massal terjadi antarwarga Tionghoa di Jakarta dan Surabaya. Akibat kerusuhan tersebut, satu orang Tionghoa mati terbunuh dan memicu pemogokan besar-besaran di Surabaya. Meskipun jarak Surabaya dan Solo cukup jauh, pemogokan tersebut mengakibatkan macetnya distribusi bahan baku batik dari Surabaya ke Solo, yang merugikan para pengusaha batik pribumi di Laweyan. Kekompakan orang Cina dalam aksi pemogokan di Surabaya telah memberi pelajaran berharga kepada H. Samanhoedi untuk membentuk perkumpulan pengusaha pribumi di Laweyan yang bernama Rekso Roemekso. Perkumpulan ini kemudian menjadi embrio berdirinya Serikat Dagang Islam (SDI) pada 1911, dan akhirnya berubah nama menjadi Sarekat Islam (SI) pada 1912.

Perubahan nama dari Rekso Roemekso menjadi SDI dan akhirnya SI merupakan kajian menarik untuk mengungkap radikalisasi pemahaman Islam di kalangan santri-pedagang bumiputera. Bermula dari kesadaran ekonomis semata tanpa embel-embel agama, kemudian bergeser menjadi kesadaran agama (SDI), dan terakhir meningkat menjadi kesadaran politik (SI).³⁴

³³ A.P.E Korver, *Sarekat Islam ...*, hlm. 3.

³⁴ Pramoedya Ananta Toer memberikan ilustrasi menarik soal trend modern di kalangan tokoh pergerakan. Di awal novel dan roman sejarahnya yang terkenal dengan Tetralogi Buru itu, Pram mengawali *setting* roman sejarahnya dengan mengupas tentang istilah "modern". Pram menyebutkan kata modern sebagai kata yang menggelembung dan membiak diri seperti bakteri. Lihat Pramoedya Ananta Toer, *Bumi Manusia* (Jakarta: Hasta Mitra, 1980), hlm. 4-5.

Kecuali soal sekularisme, gerakan pembaruan Islam di Hindia memiliki karakteristik yang hampir sama dengan gerakan modernisasi ala Barat. Terlihat jelas munculnya semangat rasionalisme antimitos dan takhayul, kemudian penolakannya terhadap tradisi dan kecenderungannya yang elitis (kekotaan).³⁵ RM. Tirta Adhi Soerjo, salah satu pemrakarsa SDI, pada 1909 pernah memberikan uraiannya soal cita-cita reformasi Islam dan modernisasi bagi Hindia. Dikatakan,

Keadaan perniagaan yang dilakoeakan oleh bangsa Islam di Hindia Olanda, jika dibandingkan dengan perniagaan Eropa, adalah djaoeh koerang sempoernanja. Martabat dan deradjat pedagang Islam di Hindia Belanda ini ada sanget rendahnja, kerna kekoerangan kesampoernaan (*pemahaman agama*) itoe, sehingga priboemi bangsa Islam yang berbangsa tida begitoe soeka menjadi kaum pedagang hanya yang teroedak, melainkan djabatan kepangkatan dan pekerdjaan yang sehoemoer-hoemoer tida melepaskan dirinja dari peri perkeolian (*bawahan*).³⁶

J. Benda menyebutkan bahwa agenda gerakan pembaruan Islam di Hindia adalah melawan empat seteru, yaitu formalisme kolot, kebudayaan adat dan priyayi, sikap kebarat-baratan, serta *status quo* penjajah.³⁷ Formalisme kolot yang dimaksud adalah pemahaman agama yang hanya dipandang sebagai proses ritual dan bukan semangat hidup. Ajaran Islam dimaknai sebagai tuntunan hidup yang hanya berurusan dengan persoalan akhirat dan tidak terkait dengan persoalan duniawi.

Lahirnya organisasi SI bagi sebagian kaum bumiputera dianggap sebagai organisasi pergerakan yang diharapkan dapat mengemban amanat pembaruan Islam tersebut. Besarnya harapan terhadap SI ini juga didorong oleh kekecewaan beberapa tokoh pergerakan saat itu terhadap orientasi BO yang dinilai tidak lagi dapat dijadikan sebagai wadah pergerakan yang betul-

³⁵ Kuntowijoyo, "Muslim Menengah ...", hlm. 37.

³⁶ Tulisan dalam kurung dari penulis, *Suara Medan Prijaji*, Jav. Boekh, en Drukkerij Handel in Schrijfb, *Medan Prijaji*, Batavia, 1909, hlm. 151.

³⁷ Kuntowijoyo, "Muslim Menengah ...", hlm. 37.

betul mencita-citakan pembaruan pemikiran dan tradisi Hindia. Untuk sementara waktu, harapan tersebut masuk dalam *platform* SI. Dalam Anggaran Dasar (statuten) SI pada pasal 2, disebutkan dengan jelas bahwa organisasi SI didirikan salah satunya dengan maksud menghilangkan salah pengertian mengenai Islam dan memajukan kehidupan keagamaan di kalangan bumiputera sesuai dengan hukum tata cara agama.³⁸

Selain untuk meluruskan pemahaman Islam, pendirian SI juga dimaksudkan sebagai gerakan politik bumiputera melawan kebijakan pemerintah Hindia Belanda yang dinilai diskriminatif. Dalam statuten SI Cabang Surakarta³⁹ yang didirikan pada 1915, disebutkan dengan jelas bahwa organisasi SI bertujuan memajukan SI-SI lokal dan memberi pemahaman yang menyeluruh tentang derajat kaum pribumi dalam perikehidupan di Hindia Belanda.⁴⁰ Derajat kaum pribumi yang dimaksudkan dalam statuten ini tidak lain adalah kesetaraan hak politik bumiputera.

Berbeda dengan BO yang sejak awal menegaskan diri berkonsentrasi pada bidang pendidikan, SI justru dapat dikatakan tidak memiliki agenda sektoral yang spesifik. Semua bidang seperti halnya masuk dalam agenda gerakan. Mulai dari persoalan ekonomi, sosial, budaya, maupun politik.⁴¹ Ketidakjelasan agenda gerakan SI juga ditemukan saat mengidentifikasi makna Islam sebagai label organisasi. Yang penting bukan nonmuslim, semua warga bumiputera baik priyayi maupun wong cilik diberi kesempatan yang sama untuk mengembangkan diri dalam wadah SI.

Beberapa sejarawan Belanda, seperti Snouck Hurgronje dalam bukunya, *Ambtelijke Advies van*, mengatakan bahwa SI

³⁸ A.P.E Kover, *Sarakat Islam ...*, hlm. 208.

³⁹ Sesuai dengan aturan pendirian perkumpulan yang ditetapkan pemerintah Hindia Belanda, setiap perkumpulan baru yang dibentuk harus membuat statuten. Meskipun SI Surakarta merupakan bagian dari organisasi SI, untuk pendirian cabang-cabang baru, termasuk di Surakarta, para pengurus di tingkat cabang juga diharuskan membuat statuten.

⁴⁰ Statuten ini dimuat dalam surat kabar *Sero Temo*, no.3 dan 4, tahun 1915, hlm.44, 60.

⁴¹ Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Baru ...*, hlm. 107.

hanyalah pengikat sosial-politik yang membedakan bangsa Indonesia dengan bangsa bukan Indonesia, *pribumi* dan *non pribumi*.⁴² Dr. Rinkes dalam bukunya, *De Volksraad en de nationalistische beweging in Netherlands-Indie*, juga menyebutkan bahwa SI tidak memiliki sifat keagamaan yang khas.⁴³ Pendapat ini didasarkan pada beberapa lontaran tokoh pemikir Islam yang aktif di SI. Tjokroaminoto dalam pidatonya di kongres SI pada 1915 lebih mengedepankan persoalan kesadaran kebangsaan daripada kesadaran keagamaan. Islam, baginya, hanyalah sarana untuk kemajuan dan kebangkitan rakyat Indonesia, sehingga Islam dengan SI menghimpun seluruh kekuatan bangsa, karena tidak satu pun orang Indonesia yang mau disebut bukan-Islam, meskipun sedikit sekali pemahamannya tentang Islam.⁴⁴

Tidak jelasnya segmentasi keanggotaan SI ini, dalam beberapa hal, menguntungkan sekaligus merugikan SI sendiri. Dikatakan menguntungkan, karena dengan bentuk organisasi yang sangat cair ini, SI mampu meraup anggota sebanyak mungkin dengan cepat. Sebuah majalah terbitan Belanda, *Koloniale Tijdschrift*, mencatat bahwa hanya selang satu tahun sejak organisasi didirikan, anggota SI meningkat menjadi sekitar 150.000 orang pada 1913. Padahal, pada 1912 baru berjumlah sekitar 4.500 anggota. Jumlah itu terus meningkat menjadi 366.913 anggota pada 1914. Bahkan, pada 1918 dilaporkan mendekati 400.000 anggota.⁴⁵

Namun, jumlah anggota yang begitu besar ternyata dalam beberapa hal justru merugikan SI sebagai organisasi modern. Minimnya pengetahuan soal organisasi modern di kalangan pimpinan SI lokal, serta ketidakpahaman soal manajemen organisasi, menjadikan organisasi ini tidak lebih dari sekadar paguyuban orang-orang kecewa yang tidak jelas harus bergerak ke

⁴² Lihat A.P.E. Kover, *Sarakat Islam ...*, hlm. 65.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 66.

⁴⁵ Bernhard Dahm, *Soekarno dan Perjuangan Kemerdekaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 15.

arah mana. Keinginan tokoh-tokoh SI puncak yang berusaha menjadikan SI sebagai wadah untuk melakukan transformasi budaya modern dan pembaruan Islam sering kali kandas di tengah jalan.

Para pemimpin dan anggota SI di tingkat lokal sering kali melakukan distorsi atas gagasan atau pemikiran yang disampaikan para tokoh SI puncak. Salah satunya adalah menganggap gerakan SI sebagai pertanda segera munculnya Ratu Adil, yang akan mengakhiri masa penjajahan Belanda serta mengeluarkan bumiputera dari kesengsaraan dan ketertindasan selama ratusan tahun.

Anggota SI yang rata-rata petani dan priyayi rendahan menganggap Ketua Umum SI, Tjokroaminoto, sebagai Ratu Adil. Hal itu dapat dilihat dari laporan Residen Surabaya kepada Gubernur Jenderal A.W.F Idenburg pada 13 Mei 1913 tentang gerakan SI. Dalam laporan itu, disebutkan bahwa Tjokro dianggap sebagai "raja" SI oleh pengikutnya, seperti tercantum dalam ramalan pujangga Jawa, Jayabaya.⁴⁶

Dalam laporan itu disebutkan, pada saat digelar rapat umum SI di Situbondo pada Mei 1913, terjadi fenomena menarik menyangkut personifikasi Tjokro yang dianggap sebagai Ratu Adil. Saat itu, massa yang hadir berjumlah sekitar 20.000 orang. Setelah selesai memberikan pidatonya, Tjokro langsung turun dari panggung. Massa SI yang sudah telanjur percaya bahwa ia adalah Ratu Adil berebut menjabat tangan Tjokro. Mereka yang tidak dapat menyentuh tangan Tjokro rela mencium kaki dan menarik baju milik Tjokro. Sampai akhirnya, orang nomor satu di SI tersebut terpaksa harus dilarikan dari kerumunan massa.

Namun, antusiasme massa ternyata tidak berhenti sampai di situ. Melihat Tjokro sudah masuk ke hotel, massa SI beralih menyerbu para tokoh SI lainnya yang saat itu menemani Tjokro. Meskipun para tokoh SI dengan susah payah menjelaskan kepada

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 79.

massa bahwa mereka bukan pemimpin SI, sebagian massa justru menjawabnya, "*Tidak apalah, Anda kan Patihnya.*"⁴² Perlakuan istimewa tidak hanya diterima Tjokro, namun juga diterima Goenawan dan Soerjopranoto. Di beberapa pertemuan SI, kedua tokoh ini sering menjadi sasaran kerubutan massa, bukan untuk diminta nasihat dan komentarnya, melainkan kerelaannya untuk dicium tangan dan kakinya.

Peristiwa ini menjadi gambaran betapa gagasan pembaruan Islam dan modernitas tidak mampu ditransformasikan oleh SI sampai ke tingkat bawah. Beberapa catatan lainnya juga menyebutkan bahwa motivasi massa SI mendatangi *vergadering* SI bukan karena ingin tahu agenda gerakan SI, melainkan sekadar ingin menyaksikan wajah Raden Mas Tjokroaminoto. Para kader dan pemimpin SI lokal juga dilaporkan ikut berperan mengkampanyekan Tjokro sebagai Ratu Adil. Sekaligus, meminta rakyat bumiputera segera mempersiapkan diri untuk membentuk barisan agar jika sewaktu-waktu masa pergerakan itu sudah tiba, masyarakat sudah siap merebut kekuasaan dari tangan penjajah dengan dipimpin sang Ratu Adil.⁴³

Keterlibatan para tokoh SI lokal dalam mengkampanyekan Tjokro sebagai Ratu Adil ternyata memang disengaja. Para tokoh SI lokal merasa diuntungkan dari pemahaman milenaris massa SI tersebut. Alasannya, dengan pemahaman itu, para tokoh SI lokal tidak perlu bersusah payah menjelaskan kepada massa soal kapasitas tokoh SI dalam memimpin bangsa. Para tokoh SI lokal tentu saja berpikir untuk apa memberikan penjelasan yang rasional di tengah pemahaman masyarakat yang irasional.

Ketidakberesan pemahaman anggota SI itu bukannya dikesampingkan oleh Tjokro. Pada kongres SI di Bandung 1916, ia sempat menyinggung soal mistifikasi terhadap dirinya. Ia mengatakan, "*Walaupun hati kita penuh dengan harapan dan hasrat yang agung, tidak pernah kita bermimpi akan datangnya seorang Ratu*

⁴² *Ibid.*, hlm. 79-81.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 79-81.

Adil, atau keadaan-keadaan lain yang mustahil."⁴⁹ Tjokro sepertinya mulai menyadari betapa bahayanya gerakan SI dengan anggota yang begitu besar sementara spiritnya adalah mitos tentang ajaran Ratu Adil (messianis). Padahal, ia mendambakan bagaimana melakukan perubahan besar terhadap bumiputera dengan cara pencerahan nalar pikir yang rasional. Dan, justru bukan dengan memelihara mitos.

Fenomena milenarisme dalam gerakan SI itu mendapat kritik dari pejabat pemerintah Hindia Belanda, Van Haastert, yang menulis soal mitos gerakan SI di Hindia Belanda. Dalam tulisannya pada 1916, *Kacamata Kolonialis Belanda Melihat SI*, Haastert mengatakan banyak anggota SI yang tidak tahu tentang tujuan dan arah gerakan SI. Massa SI yang begitu besar hanya dapat meraba-raba dan menerka arah gerakan itu tanpa pernah dapat memastikannya. Kata Haastert, meski semangat kebangkitan para anggota SI ataupun pemimpinnya begitu besar, dengan agenda pergerakan yang tidak jelas itu, massa SI yang jumlahnya ratusan ribu tetaplah rakyat miskin, dan tidak ada jaminan akan terentaskan ketika terlibat menjadi anggota SI. Dia mengatakan,

Dan apa yang dinamakan gagasan-gagasan agama, yang sejak berdirinya perhimpunan ini mulai tampak, hanya menghasilkan keinginan memuja-muja dan nativisme semata ... Kesalahan besar pada SI adalah bahwa perhimpunan ini mencari kekuatannya dalam kata-kata mutiara belaka dan janji-janji muluk, tanpa dorongan keras kepada anggota-anggotanya untuk bertindak sesuai dengan kata-kata mutiara yang dipuja-puja itu ...⁵⁰

Penilaian serupa juga disampaikan Benedict Anderson dalam *Language, Fantasy, Revolutions: Java 1900-1950*. Menurut Ben, ketika sudah tampil di atas podium, para tokoh SI tidak lagi dipandang sebagai orang kebanyakan, melainkan person yang abstrak dan sulit untuk ditandingi apalagi digantikan.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 83.

⁵⁰ MR. W.K.S. Van Haastert, *Kacamata Kolonialis Belanda Melihat SI*, dalam Pitoet Soeharto dan Drs Zainoel Ihsan, *Cahaya di Kegelapan ...*, hlm. 271-272.

Tidak sedikit warga pribumi yang melihat sosok Tjokro sama abstraknya dengan tokoh pewayangan Jawa, Arjuna. Massa bumiputera mempercayai kehadiran Tjokro di tengah kesulitan ekonomi dan politik warga bumiputera bukanlah hasil rekayasa sosial, melainkan titah yang sudah digariskan oleh Tuhan. Dengan keyakinan itu, mereka lantas memberikan embel-embel (gelar) kepada Tjokro sebagai pemimpin revolusioner dan seorang sosialis sejati yang akan mengentaskan bangsa Hindia Belanda dari kemiskinan serta kesengsaraan.⁵¹ Akibatnya, empat seteru pembaruan Islam yang sebelumnya disebutkan oleh J. Benda hanyalah agenda gerakan di atas kertas.

Sampai akhir 1919, masih banyak massa SI yang belum tahu agenda gerakan. Para tokoh SI di tingkat lokal pun justru memelihara mitos Jawa tersebut sebagai media yang paling efektif dalam memobilisasi massa. Bahkan, sebuah laporan yang dibuat pejabat rendahan pemerintah Hindia Belanda di Jawa Tengah menyebutkan, di tengah pergolakan buruh pada tahun yang sama, para tokoh SI lokal secara diam-diam membagikan jimat kepada massa SI sebagai persiapan perang suci (*sabil*) melawan pemerintah Hindia Belanda.⁵²

Sartono Kartodirjo mencatat bagaimana pengaruh mistifikasi Jawa dalam gerakan buruh di kawasan Jawa Barat, seperti Ciamis, Garut, Tasikmalaya, dan Bandung, yang membuat massa SI di daerah ini menjadi radikal dan tidak terkontrol, hanya gara-gara mempercayai perang sabil sudah tiba. Akibatnya, seorang pejabat pemerintah Hindia Belanda tewas dalam gerakan itu. Tak pelak, organisasi SI yang awalnya dimaksudkan untuk mengubah pola pikir keislaman bumiputera, justru menjadi ideologi yang bersifat mistik-keagamaan.⁵³

⁵¹ Benedict Anderson, *Language, Fantasy, Revolutions: Java 1900-1950*, dalam Daniel S. Lev dan Ruth McVey (ed.), *Making Indonesia*, (Ithaca: Cornell University, 1996).

⁵² Kuntowijoyo, "Muslim Menengah Indonesia ...", hlm. 43.

⁵³ Sartono Kartodirjo, *Protest Movement in Rural Java*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), hlm. 150.

Seperti halnya para pemimpin BO yang kecewa ketika melihat para priyayi Jawa hanya berubah menjadi konsumtif dan pesolek di tengah arus modernitas, para pemimpin SI juga dipaksa kecewa saat melihat betapa massanya masih memelihara mitos Ratu Adil. Artinya, sebagai ikon modernisasi Hindia, BO dan SI dapat dikatakan gagal. Para tokoh SI tidak mampu mempertahankan agenda pembaruan Islam yang sejak awal diusungnya. Sebagian tokoh SI justru larut dalam heroisme serta radikalisme massa milenaris dan sangat emosional. Sementara itu, para tokoh SI di mata warga bumiputera tetap menjadi misteri dan mitos selamanya.

Menabur Benih Marxisme

ISDV dan Poros Marxisme

Perpecahan di tubuh kaum sosialis Belanda, pada 1908, mencapai puncaknya. Cara pandang yang berbeda tentang kapitalisme membuat kaum sosialis Belanda terbelah dua: kubu revisionis dan kubu ortodoks. Kubu revisionis tetap bertahan dan mengembangkan partai sosialis sebelumnya *Sociaal Democratische Arbeiders Partij* (SDAP) yang lebih moderat. Sedangkan kelompok ortodoks mendirikan partai baru yang kemudian dikenal dengan nama *Sociaal Democratische Partij* (SDP). SDP dikenal sebagai partai berhaluan Marxisme ortodoks, yang mengembangkan perjuangan revolusioner daripada perjuangan parlementer, seperti yang dilakukan oleh SDAP.¹

Di antara kelompok sosialis radikal Belanda tersebut, terdapat empat tokoh yang masuk ke Indonesia, yaitu Sneevliet, J.A. Braadsteder, H.W. Dekker, dan P. Bergsma. Keempat tokoh ini pada 1914 mendirikan ISDV dan memproklamákannya sebagai organisasi berhaluan Marxis. Saat mendeklarasikan ISDV, Sneevliet sangat yakin bahwa Marxisme akan tumbuh dengan cepat di Indonesia. Alasannya, di balik karakter har-

¹ Bambang Sulistyó, *Pemogokan Buruh Sebuah Kajian Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 42-43.

monisasi masyarakat Indonesia, Sneevliet menemukan bibit-bibit revolusioner yang cukup kuat.²

Meskipun sudah berdiri, untuk sementara waktu ISDV tidak ambil bagian dalam peta gerakan di Indonesia. Hal ini disebabkan oleh kondisi PD (Perang Dunia) I yang berimbas pada ketidakpastian politik, baik di Belanda maupun di Indonesia. Apalagi, ditambah dengan gagalnya konsolidasi kaum sosialis pada 1907 (*Second Internationale*) yang memunculkan dua kubu tersebut. Para tokoh ISDV melihat aliansi gerakan dengan bumiputera masih sangat rentan. Sebab, di kalangan tokoh pergerakan seperti SI dan BO masih banyak yang belum memahami sosialisme dan Marxisme. Sementara itu, di tingkat internal, jaringan partai-partai sosialis sedunia sedang terpecah.

Di tahun pertama (1914-1915), ISDV lebih banyak menyibukkan diri dengan diskusi-diskusi teoretis daripada melakukan eksperimantasi gerakan. Bahkan, ada kesan bahwa ISDV lebih cenderung menutup diri terhadap organisasi pergerakan Indonesia. Baru setelah PD I selesai pada 1918, ISDV mulai mengembangkan sayapnya dengan membuka cabang-cabang di beberapa kota serta menerima anggota dari kalangan bumiputera.

Momentum pembukaan cabang tersebut kemudian diikuti dengan pemberitaan surat kabar ISDV, *Het Vrije Woord*, yang selalu membela suara bumiputera dan mengkritik Pemerintah Hindia Belanda. Misalnya, penolakan ISDV terhadap rencana mobilisasi milisi Indonesia untuk kebutuhan perang Belanda (*Indie Weerbaar*). Kemudian, disusul dengan kecaman terhadap penangkapan Marco Kartodikromo atas kasus pemuatan empat artikel bernada kecaman atas kebijakan pemerintah di surat kabar *Doenia Bergerak*. Saat itu, Marco menjabat sebagai pemimpin surat kabar tersebut.³

² Arnold C. Brackman, *Indonesian Communism: A History*, (New York: Frederick A. Praeger Publisher, 1963), hlm. 6.

³ Marco menolak untuk mengungkap identitas para pengirim surat tersebut dan menyatakan bertanggung jawab atas keseluruhan isinya. Akibatnya, ia dijatuhi

Keberpihakan ISDV terhadap Marco lantas mengundang simpati para tokoh SI cabang Semarang, seperti Darsono dan Semaoen. Apalagi, pada saat bersamaan, para tokoh SI tersebut sedang kecewa terhadap sikap pimpinan CSI Surabaya, seperti Tjokroaminoto dan H. Agoes Salim, yang justru menolak memberikan dukungan moral terhadap Marco. Hal ini ditunjukkan dengan diterbitkannya tulisan berjudul "Sjoekoer kepada Allah" dalam surat kabar organ CSI, *Oetoesan Hindia*.⁴ Dalam artikel tersebut, disebutkan bahwa para pengurus pusat CSI merasa bersyukur atas peristiwa yang menimpa Marco.

Peristiwa ini menjadi awal perpecahan di tubuh SI. Marco dan Darsono menganggap pengurus pusat SI telah berbuat tidak adil karena tidak melakukan pembelaan terhadap Marco. Sementara itu, surat kabar *Het Vrije Woord*, yang *notabene* adalah surat kabar terbitan orang-orang Belanda, justru memberikan pembelaan.

Demikianlah awal cerita ISDV yang mulai menebar simpati kepada tokoh pergerakan bumiputera. Simpati itu pun kemudian berlanjut dengan jalinan komunikasi antara tokoh-tokoh ISDV dan SI cabang Semarang.

Ketika membaca materi dan model tulisan Marco yang mengakibatkan dirinya ditahan, bertambahlah keyakinan Sneevliet, bahwa di tengah harmonisasi sistem masyarakat Indonesia, tersimpan benih gerakan revolusioner. Benih itu bukan hanya ditemukan dalam diri Marco, tetapi juga pada diri Semaoen, Darsono, dan kawan-kawannya di SI cabang Semarang.

Sebetulnya, tokoh pergerakan bumiputera yang pertama kali membangun komunikasi intensif dengan orang-orang ISDV adalah Semaoen. Bahkan, komunikasi itu dilakukan jauh sebelum ISDV membela kasus Marco melalui surat kabar *Het Vrije Woord*. Semaoen sendiri mengaku mulai bertemu dengan para tokoh

hukuman tujuh bulan penjara. Lihat Takashi Shiroishi, *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, (Jakarta: Grafiti, 1997), hlm. 115.

⁴ *Ibid.*

ISDV sekitar 1913. Saat itu, ia membaca sebuah pengumuman lowongan kerja sebagai propagandis Serikat Pekerja Kereta Api (*Vereeniging voor Spooren Tramwegpersoneel*, VSTP) yang masih di bawah naungan ISDV. Setelah mempertimbangkan banyak hal, pemuda kelahiran Curahmalang Mojokerto Jawa Timur tahun 1898 ini akhirnya memutuskan bergabung dengan VSTP.⁵

Kedekatan Semaoen semakin kuat ketika pada 1915 ia dipercaya untuk menjabat sekretaris ISDV di Surabaya.⁶ Kedekatan ini juga dapat diketahui dari keterangan Marco berikut:

Dalem tahoen 1915, saya tahu saodara Semaoen pada soeatoe malem bitjara di vergadering dari perhimpoean V.S.T.P. di Logegeboue Semarang. Pajinja di datang di roemah saodara Moh. Joesoef (Presiden S.I) di Semarang, jaitu pondokan saja boeat pertama perkara persdelict; di roemah saodara itoe saja moelai kenal jang pertama kali dengan saodara Semaoen. Dalem tahoen 1916, dia djadi Redactur-Propagandist V.S.T.P bekerdjia bersamasama dengan saodara-saodara Sneevliet dan Dekker, dan tidak antara lama dia djoega djadi propagandist S.I Semarang.⁷

Catatan ini menunjukkan bahwa Semaoen sudah mulai menjalin hubungan dengan Sneevliet dan tokoh-tokoh ISDV. Bahkan, ia digambarkan ikut “berbicara” dalam pertemuan VSTP. Hal ini menunjukkan bahwa Semaoen sudah terlibat dalam diskusi-diskusi yang diselenggarakan oleh Sneevliet dan kawan-kawannya.

Kedekatan Semaoen dan Sneevliet sempat ditanggapi oleh pemerintah Hindia Belanda. Hal ini ditemukan dalam persidangan Semaoen, yang dituduh menghina pemerintah karena

⁵ Marco Kartodikromo, “Korban Pergerakan Rajat”, dalam *Majalah Hidosp*, Tahun 1 Nomor 6, 1 Desember 1924, hlm. 25.

⁶ Takashi Shiraiishi tidak menyebutkan pada acara apa mereka berdua bertemu. Akan tetapi, pertemuan itu sangat dimungkinkan, karena pada 1914 Semaoen sudah bergabung dengan SI *afdeling* Surabaya dan menjadi sekretaris. Sementara itu, pada tahun yang sama, Sneevliet mendirikan ISDV di Surabaya, *ibid.*, hlm. 134.

⁷ Marco Kartodikromo, “Korban Pergerakan Rajat: Semaoen”, dalam *Hidosp*, 1924, hlm. 17.

memuat tulisan Sneevliet pada 16 November 1918. Isinya mengkritik pemerintah karena telah membiarkan pengusaha gula bertindak sewenang-wenang kepada buruh. Teks di bawah ini adalah catatan Marco tentang jalannya persidangan Semaoen yang bisa dijadikan referensi bahwa antara Sneevliet dan Semaoen terdapat hubungan istimewa.

Pr. Baik. Apa kamoe mengakoe salah melanggar perkara² jang ditoedoeuhkan?

Sm. Tidak

Pr. Itoe karangan ditoelis Sneevliet?

Sm. Ja

Pr. Tahoekah toelisannja Sneevliet?

Sm. Taoe, saja trima itoe karangan sendiri di drukkerij Masman & Stroink ...

Pr. Bagaimana ketarik pada I.S.D.V.?

Sm. Taoen 1913 saja batja verslag dalem *Sosrabajasch Handelsblad* tentang vergadering jang mendirikan koempoelan I.S.D.V. Saja ketarik oleh itoe verslag, laloe masoek dalem pergerakan Hindia.

Pr. Djadi apa di I.S.D.V.

Sm. Sekarang lid Hoofdbestuor

Pr. Apakah Sneevliet minta soepaja karangan itoe dibikin soerat selebaran djoega?

Sm. Ja. 2000 a 3500 lembar dengan diongkosi I.S.D.V. afdeeling Semarang.³

Dari berita acara pengadilan itu, terlihat bagaimana Presiden Persidangan (Pr) berulang kali menanyakan soal kedekatan terdakwa Semaoen (Sm) dengan Sneevliet. Bahkan sempat muncul pertanyaan tentang keterlibatan Semaoen di ISDV, yang sebetulnya ditujukan untuk mengukur seberapa jauh kedekatan wacana berpikir Semaoen dengan Sneevliet. Hal ini ditunjukkan melalui kata-kata "bagaimana ketarik kepada I.S.D.V." Selain itu, dalam tanya jawab sebelumnya, juga ditanyakan pendapat Semaoen tentang isi tulisan tersebut. Berikut catatan Marco tentang jalannya persidangan selanjutnya.

² Marco Kartodikromo, *ibid.*, hlm. 22, 25.

Pr. Apa pendapatetan kamoe dari itoe karangan?

Sm. ... Dimana saja terangkan bahwa itoe karangan tidak berbahaja

Pr. Itoe karangan maksoednja soepaja soldadoe mogok perintah?

Sm. Tidak, hanja bermaksoed soepaja soldadoe djangan gampang memboenoeh orang.

Pr. Djadi kalau soldadoe disoeroeh memboenoeh soepaja djangan soeka?

Sm. Tidak begitoe ... Saja koeatir kalau disini rakjat berontak djoega ada atoran begitoe dan ada pemboenoehan mengawoer, sedang soldadoe tidak oesah boenoeh tetapi tjoekeop menangkep.

Pr. Disoeroeh memboenoeh tetapi menangkep, itu toch mogok perentah memboenoeh.

Sm. Tidak, sebab tidak diperentah siapa orang mesti dibenoeh.

Bisa djoega orang jang tidak salah apa-apa kliroe dibenoeh. Dari ituae saja bilang "djangan gampang memboenoeh".⁹

Dilihat dari kutipan di atas, Semaoen mengatakan tulisan Sneevliet tidak "berbahaja". Pernyataan ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa apa yang dilakukannya adalah sesuatu yang tidak layak dicurigai, apalagi dianggap melanggar hukum. Argumentasi yang dikemukakan oleh Semaoen menunjukkan kesepakatannya terhadap apa yang dikehendaki oleh Sneevliet. Akan tetapi, persetujuannya bukan didasarkan atas hasil berpikirnya Sneevliet, melainkan atas prakarsa dan hasil kontemplasinya sendiri. Hal itu terlihat dari materi argumentasinya yang tidak sama dengan isi tulisan Sneevliet, meskipun secara substansial sama.

Tudingan soal bayang-bayang Sneevliet dalam pemikiran dan sikap politik Semaoen dikatakan juga oleh Sosrokardono, salah satu pimpinan CSI Surabaya, seperti diungkapkan dalam surat kabar *Sinar Djawa* pada September 1917 berikut ini:

... S.I Semarang masih koeat melengkat pada Sneevliet, karena djiwanja SI Semarang ialah Semaoen, sedang toelang ponggong

⁹ Marco Kartodikromo *ibid.*, hlm. 23.

Semaoen adalah Sneevliet.

Boekankah kita tahoe penghidoepan Semaoen ialah dari perkoempoelan V.S.T.P., sedang djiwanja S.S.T.P. ialah Sneevliet poela?¹⁰

Menanggapi hal ini, Semaoen dengan sangat tegas menyatakan hal itu tidak benar. Surat bantahan Semaoen dimuat di surat kabar yang sama, lima hari setelah tuduhan Sosrokardono keluar. Dari surat bantahan itu, Semaoen menegaskan :

1e. Saja djiwanja S.I Semarang, TIDA BETOEL!

2e. Toelang ponggong saja ialah Sneevliet, TIDA BETOEL!

3e. Djiwanja V.S.T.P. ialah Sneevliet, TIDA BETOEL!¹¹

Yang betul menurut Semaoen adalah:

1e. S.I Semarang djiwanja perhimpoeannja sendiri, tida tergantoeng dari Semaoen sendiri. Boektinja, saja verlof ada gantinja dan kalaoe saja tida djadi voorzitter djuga soedah ada gantinja.

2e. Sneevliet boekan toelang ponggong saja, sebab semoea manoesia punja fikiran sendiri-sendiri. Begitoepoen saja. Perkara S.I. Selamanja tida ada perhoeboengan ataoe pengaroeh dari Sneevliet.

3e. Djiwanja VSTP ialah perhimpoeannja sendiri.

Boektinja: Sneevliet ada ataoe tida ada, VSTP troes tetap hidoep sadja.¹²

Meskipun Semaoen membantah dominasi Sneevliet dalam pemikirannya, realitas di lapangan tidak terbantahkan. Misalnya, Semaoen dikenal sebagai propagandis VSTP, anggota ISDV, sekaligus ketua SI cabang Semarang. Tidak heran jika penulis Belanda H. Meir mengatakan bahwa pemikiran Semaoen meru-

¹⁰ Sosrokardono, "ISDV Contra SI", dalam surat kabar *Sinar Djawa*, 26, 28, 29 September 1917.

¹¹ Semaoen, "Peringatan Boeat Centraal Bestuur S.I Boeat Soedara Toean Abdoel Moeis", dalam surat kabar *Sinar Djawa*, 5 Oktober 1917.

¹² *Ibid.*

¹³ Kesimpulan ini didapat dari analisisnya terhadap teks novel Semaoen, *Hikajat Kadiroen*, yang ditulis selama empat bulan saat berada di penjara. Lihat M. Marier, "Geschreven in the Licht van de Gevangenis: De Hikajat Van Kadiroen",

pakan representasi dari tiga unsur, yakni karya Marx, pikiran Sneeveliet, dan Al-Qur'an.¹²

Selain Semaoen, tokoh SI Cabang Semarang yang juga dekat dengan ISDV adalah Marco. Marco adalah seorang jurnalis yang pada 1911 bergabung dengan surat kabar *Medan Prijaji*, media yang diterbitkan oleh Tirtoadhisoeerjo di Bandung. Sejak saat itu, Marco belajar tentang dunia jurnalistik dan wacana gerakan. Wataknya yang keras dan tanpa kompromi membuat dirinya dijadikan pengawal pribadi Tirtoadhisoeerjo.¹³ Pramoedya Ananta Toer menggambarkan sosok Marco dengan unik melalui percakapannya dengan Tirtodhisoeerjo:

"... Muncul di hadapanku (Tirtoadhisoeerjo), seorang pemuda bertubuh gempal, kira-kira dua sentimeter lebih rendah daripadaku. Ia mengenakan baju tutup dan kain berwiron sempit serta destar necis. Sekilas seperti priyayi distrik. Bila diperhatikan agak saksama, apalagi dari gerak-geriknya, jelas ia seorang anak desa yang sedang mengenakan pakaiannya yang terbaik."¹⁴

Lantas, terjadi percakapan seperti di bawah ini:

"Sahaya Marco, Ndoro," katanya dengan kepala tunduk dan tangan mengapurancang. "Kalau ndoro berkenan ... sahaya datang untuk mengabdikan diri."

"Hei Marco. Sudah lama aku tunggu kau. Sini mendekat. Tegakkan dagu, tegakkan dada. Bukan begitu sikap seorang pendekar."¹⁵

Tirtoadhisoeerjo kemudian mencoba kekuatan Marco:

dalam C.M.S. Hellwing and S.O. Robson (ed.), *A Man of Indonesian Letters: Essays in Honour of Professor A. Teeuw* (Lieden: KITLV, 1986), hlm. 105, 107.

¹² Takashi Shiraishi menyebutnya dengan istilah "magang", tetapi sebenarnya pada awal-awal dia masuk dunia jurnalistik, perannya tidak lebih dari sekadar pengawal. Lihat Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak ...*, hlm. 110. Bandingkan dengan Pramoedya Ananta Toer, *Jejak Langkah*, (Jakarta: Hasta Mitra, 1983), hlm. 290.

¹³ Pramoedya Ananta Toer, *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

"Aku bangkit dari kursi, mendekatnya dan memukuhnya pada mukanya. Dan ia mengelak dengan meneleng dan menarik kepalanya ke belakang. Aku angkat kaki dan menendang perutnya, dan ia melompat.

"Mungkin tak keliru pilihan Wardi. Ia dapat mengelak-elak dengan luwes seperti sedang menari di atas lantai, tangan-tangan dan kaki hampir-hampir tidak berkisar dari tempatnya berdiri."¹⁷

Ilustrasi di atas memberi gambaran bahwa sebetulnya Marco bergabung ke *Medan Prijaji* diajak oleh Wardi, yang sebetulnya adalah Soewardi, seorang tokoh jurnalis pergerakan juga. Awalnya, Marco datang bukan untuk dijadikan sebagai jurnalis *Medan prijaji*, melainkan sebagai penjaga keamanan. Hal itu terlihat dari percakapan dan perlakuan Tirtoadhisoeerjo dengan menyebutnya sebagai "pendekar". Akan tetapi, dalam perkembangan berikutnya, aktivitas Marco mulai bertambah. Ia tidak lagi sekadar menjadi pengawal Tirtoadhisoeerjo, tetapi mulai berlatih menulis. Sampai akhirnya, jadilah ia seorang jurnalis yang radikal.

Tulisan-tulisannya tidak memakai bahasa kiasan. Kecaman dan kritiknya diungkapkan dengan bahasa lugas dan tajam, bahkan untuk masa itu tergolong sangat membahayakan. Hal ini diakui oleh Tirtoadhisoeerjo sebagai tindakan yang sangat merepotkan. Kata Tirtoadhisoeerjo, sering kali Marco menurunkan tulisannya ke percetakan tanpa sepengetahuannya dan kemudian berakibat fatal.¹⁸

Keberanian Marco di *Medan Prijaji* berlanjut ketika pertengahan 1914 di Solo, ia mendirikan lembaga pers *Inlandsche Journalistenbond* (IJB) dan menerbitkan surat kabar *Doenia Bergerak*. Misalnya, ketika mengkritik penasihat urusan pribumi Dr. Rinkes, ia memilih judul "Pro of Contra Dr. Rinkes" sampai

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Pramoeodya, di bagian akhir, melukiskan bagaimana keberanian Marco yang berakibat fatal, termasuk penangkapan terhadap tokoh sekaligus pimpinan surat kabar *Medan Prijaji* Tirtoadhisoeerjo, *Ibid.*, hlm. 455-461.

dengan kasus *persdelict*-nya pada 1915.

Perkenalan Marco dengan tokoh-tokoh ISDV dimulai ketika ia mendapat *back up* media dalam kasus *persdelict*-nya tersebut. Sejak itu, Marco sering bertemu dengan tokoh-tokoh ISDV demi kepentingan jurnalistik.

Selain Semaoen, Darsono, dan Marco, masih ada satu tokoh lagi yang meskipun datang belakangan namun pada 1920-an menjadi tokoh pergerakan. Ia bernama H. Misbach. Karirnya di dunia pergerakan dimulai pada 1914 ketika bergabung dengan IJB bentukan Marco dan mulai belajar jurnalistik. Hanya dalam waktu satu tahun, ia mampu menerbitkan surat kabar bulanan *Medan Moeslimin*. Baru satu tahun terbit, surat kabar ini berubah menjadi revolusioner. Akibatnya, beberapa ulama yang membantu penerbitan *Medan Moeslimin*, antara lain K.H Dahlan, H. Fachroedin, dan Soejak, minta mengundurkan diri.¹⁹

Selain dekat dengan Marco, Misbach juga membangun relasi dengan Tjipto Mangoenkoesoemo melalui organisasi yang didirikan oleh tokoh pergerakan ini, yaitu *Nationale Indische Partij* (NIP). Organisasi ini pada 1918 memilih bersikap moderat terhadap pemerintah Hindia Belanda. Akan tetapi, tidak lama berselang, organisasi ini berubah menjadi radikal. Terutama setelah Tjipto gagal menjadikan *volksraad* penyambung lidah bumiputera. Bahkan, pada 1923, NIP memutuskan bergabung dengan PKI mempersiapkan jalan revolusi pada 1926. Namun, tidak lagi dengan menggunakan nama organ NIP, melainkan Sarekat Rakyat (SR).

Keterlibatan Misbach dalam NIP tidak berlangsung lama. Saat mengetahui NIP memilih bersikap moderat, ia kemudian hengkang. Keluarnya Misbach dari NIP dan kemudian bergabung dengan PKI menunjukkan bagaimana ide-ide revolusionernya hanya dapat ditampung di PKI atau minimal memperoleh

¹⁹ Marco Kartodikromo, "Korban Pergerakan Rajat: H.M. Misbach" dalam *Hidooep*, September 1924, hlm. 7.

titik temu dengan para tokoh PKI seperti Semaoen.

Sebetulnya, masih ada tokoh pergerakan lain yang juga membangun kedekatan dengan tokoh-tokoh ISDV, seperti Darsono dan Tan Malaka. Namun, Semaoen, Marco, dan H. Misbach sudah cukup sebagai contoh untuk menjelaskan bahwa ISDV memang menjadi pusat rujukan para tokoh pergerakan belajar Marxisme. Dimulai dari relasi Semaoen-Sneevliet di VSTP dan ISDV, kemudian melebar pada pembelaan ISDV terhadap Marco, serta bergabungnya Misbach di asosiasi jurnalis IJB milik Marco. Hubungan personal antara tokoh-tokoh ISDV dan pergerakan bumiputera itu kemudian meningkat menjadi sebuah aliansi kelembagaan, baik dalam gerakan maupun pemikiran. Secara sederhana, peta aliansi itu adalah Semaoen-Marco-Misbach sebagai representasi SI Semarang-SI Salatiga-SI Solo (SI Merah), dengan Sneevliet-Bergsma sebagai representasi ISDV-VSTP.

Poros ideologis kelompok SI Merah dengan ISDV mulai terlihat ketika pada 1918 Semaoen dan Darsono dengan gencar mengkampanyekan keberhasilan gerakan revolusioner Bholsevik Rusia pada 1917.²⁰ Saat itu, Semaoen dan Darsono adalah propagandis ISDV. Sampai akhirnya, poros “kiri” itu sepakat membentuk Perserikatan Komunis Hindia (PKH) yang kemudian pada Mei 1920 diubah menjadi Partai Komunis Indonesia (PKI). Perubahan nama PKH menjadi PKI didasarkan pada aktualisasi kebutuhan dan gerakan politik. Sedangkan perubahan nama dari Hindia menjadi Indonesia disesuaikan dengan bahasa setempat.²¹

Bergabungnya Marco dengan PKI pada 1923 tentu bukan pilihan yang kebetulan, melainkan merupakan proses panjang

²⁰ Revolusi Bholsevik adalah gerakan revolusi kaum buruh (proletar) di Rusia yang dimulai Maret dan diakhiri pada November 1917 setelah kekuasaan Tsar berhasil direbut dan diambil alih. Dalam peristiwa tersebut, Tsar dan keluarganya mati terbunuh.

²¹ Tentang perubahan nama PKH menjadi PKI, bisa dibaca sepenuhnya dalam Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, (New York: Cornell University Press, 1965), hlm. 46-47.

sejak kasus *persdelict* pertamanya dibela oleh orang-orang ISDV, kemudian tersingkirnya ia dari wakil sekretaris CSI karena dominasi Agoes Salim dan Abdoel Moeis. Pilihan itu mengantarkan Marco menjadi ketua PKI/SR Surakarta pada 1924. Sebuah pilihan yang tentu bukan hanya politis, namun prinsipil dan ideologis setelah mengenal orang-orang semacam Sneevliet dan Semaon.

Dari poros SI Merah-PKI-ISDV inilah, kemudian bergulir gagasan-gagasan revolusioner tentang perjuangan bumiputera yang mendasarkan diri pada ideologi Marxisme. Langkah itu dimulai dari Yogyakarta. Pada Maret 1918, Presiden terpilih ISDV Cabang Yogya, R. Gondowidjojo, melontarkan kritik pedas terhadap SI Cabang Yogya yang dinilai tidak memperhatikan nasib buruh karena tidak mau terlibat dalam gerakan buruh di wilayah ini. Kritik ini langsung direspons oleh CSI Surabaya dengan menempatkan Soerjopranoto sebagai Ketua SI Cabang Yogya. Di tangan Soerjopranoto, SI Cabang Yogya berubah menjadi radikal. Ini sekaligus menjadi langkah awal bagi SI secara kelembagaan untuk mulai memperjelas basis massa dan orientasi perjuangannya yang sebelumnya masih samar-samar.²²

Kapitalisme sebagai Objek Kritik

Industrialisasi yang masuk ke Hindia Belanda sejak akhir abad ke-19 telah mengubah pola hubungan antara rakyat dan pemerintah. Peta kekuatan besar tidak lagi hanya dihuni oleh kedua kelompok itu. Namun, mulai bertambah satu kekuatan lagi, yaitu pemilik modal (kapitalis). Jika sebelumnya hanya terbatas pada imperialisme dan kolonialisme, sejak industrialisasi diberlakukan dan munculnya pemilik modal, tema perlawanan bumiputra bertambah satu, yaitu melawan kapitalisme. Para tokoh pergerakan tetap memahami bahwa proses masuknya para

²² Bambang Sulistyio, *Pemogokan Buruh: Sebuah Kajian Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 53-54. Pada tahun-tahun berikutnya, Soerjopranoto menjadi orang nomor satu dalam gerakan buruh SI, sekaligus memposisikan SI sebagai organisasi yang memomorsatukan isu-isu perburuhan sampai 1922.

kapitalis tidak dapat dilepaskan dari kebijakan pemerintah Hindia Belanda. Namun, mereka juga memahami bahwa dalam beberapa hal para pengusaha perkebunan mempunyai kebijakan internal yang tidak dapat diintervensi oleh pemerintah. Misalnya, persoalan upah, pengangkatan dan pemberhentian pekerja, serta perselisihan perburuhan lainnya.

Tan Malaka memberikan ilustrasi yang cukup tajam tentang imperialisme dan kapitalisme di Indonesia. Berikut kutipannya:

Apabila kita ikuti cara penindasannya dalam politik seperti di bawah ini:

a. Imperialisme biadab, yakni menghancurkan semua kekuatan politik bumiputra (*sic!*) dan menjalankan pemerintah yang sewenang-wenang (Spanyol di Filipina).

b. Imperialisme autokratis, yakni yang hampir tak berbeda dengan yang tersebut di pasal (a), seperti Belanda.

c. Imperialisme setengah liberal, yakni memberikan kekuasaan yang sangat terbatas kepada bumiputra yang berkuasa (raja-raja atau kepala negara yang turun temurun seperti Inggris di India).

d. Imperialisme liberal, yakni memberikan sepenuh-penuhnya kemerdekaan kepada tuan tanah yang besar-besar kepada borjuasi bumiputra yang mulai naik seperti Amerika di Filipina.²²

Dari empat kategori penindasan berlapis yang diajukan oleh Tan Malaka, terlihat jelas bahwa penindasan politik yang terjadi di Hindia hanya sampai pada poin ketiga, atau dalam istilah Tan Malaka, imperialisme setengah liberal. Sedangkan poin keempat, imperialisme liberal, tidak ditemukan di Indonesia. Faktor ini yang menurut Tan Malaka menyebabkan kapitalisme Indonesia dalam beberapa hal terpisah dengan negara (Pemerintah Hindia Belanda). Posisi tawar para pemilik modal terhadap pemerintah dapat dikatakan sangat kuat. Bahkan dalam

²² Teks ini dicetak pertama kali pada akhir 1926 sekaligus sebagai kritik terhadap gerakan PKI pada 1926. Lihat Tan Malaka, *Massa Aksi*, disunting oleh Rizal dan Kunto, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2000), hlm. 18-19.

kasus tertentu, pemerintah tidak berdaya menghadapi kekuatan para pemilik modal. Hal ini terbukti ketika terjadi pergolakan buruh dan petani di hampir seluruh wilayah Jawa antara 1918-1923 dan 1926-1927, pemerintah dengan sangat terpaksa memberlakukan ketentuan *rust en orde* (semacam undang-undang subversif) secara ketat. Tujuannya tiada lain adalah menjaga kepentingan para pemilik modal. Padahal, kata Tan Malaka, pemerintah sangat menyadari kebijakan represif yang ditempuh memiliki risiko politik yang cukup tinggi. Selain berpotensi menciptakan instabilitas politik yang bersifat massif, pemerintah juga harus mengeluarkan biaya sosial yang cukup besar untuk menekan pergolakan buruh dan petani tersebut. Oleh sebab itu, Tan Malaka menilai kebijakan represif terhadap gerakan buruh bukanlah prakarsa pemerintah sendiri, melainkan lebih karena desakan para pengusaha perkebunan. Penilaian itu ia ungkapkan dengan kata-kata, "*Jauh dari maksud kita untuk mengatakan bahwa semua kejadian itu adalah semata-mata perbuatan manusia Belanda.*"²⁴

Menurut Tan Malaka, salah satu sebab tingginya tingkat ketergantungan pemerintah pada para pemilik modal adalah karena fundamental ekonomi pemerintah Belanda sangatlah rapuh. Ia mengatakan:

(Belanda) ... hanyalah negeri tani dan tukang warung kopi yang kecil. Sekarang juga negeri itu masih tetap tinggal negeri tani dan saudagar dan ia tidak akan menjadi lain, karena ia tak mempunyai bahan dasar untuk industri besar, yakni arang, besi, dan kapas. Sekiranya Belanda tidak mempunyai tanah jajahan, niscaya ia tak dapat menyamai Belgia dan Swedia.²⁵

Analisis Tan Malaka tentang rapuhnya fundamen ekonomi pemerintah Belanda bisa dilihat dari kecilnya nilai investasi dan ekspor yang masuk dan keluar dari Hindia Belanda yang dihasilkan oleh para pengusaha asal negeri Belanda sendiri. Tan Malaka menyebutkan, Inggris merupakan investor terbesar yang

²⁴ Tan Malaka, *ibid.*, hlm. 29.

²⁵ *Ibid.*

menanamkan sahamnya di perusahaan perkebunan di Hindia Belanda. Keterangan Tan Malaka ini juga diperkuat dengan laporan surat kabar *Soeara Bekelai* pada 1920, yang merinci kenaikan nilai investasi para pemilik modal asal Belanda di Hindia yang jauh lebih kecil dibandingkan yang ditanam para pemilik modal asing non-Belanda.

No.	Modal Kapitalist Negeri Mana	Taoen 1914	Taoen 1918	Dalem 4 tahoen menaik dengan
1	Ingris	f 69.000.000	f 73.000.000	f 4.000.000
2	Belgie	„ 2.000.000	„ 17.000.000	„ 15.000.000 f 19.000.000
3	Belanda	„90.000.000	„ 93.000.000	f 3.000.000
4	Hindia	„ 5.000.000	„ 15.000.000	f 10.000.000
			Total	f 32.000.000

Dari data ini, redaksi surat kabar *Soeara Bekelai* mengambil kesimpulan bahwa perkembangan perusahaan milik orang Belanda di Hindia sangat lambat dibandingkan perusahaan warga Inggris maupun Belgia.²⁶ Keterangan itu juga diperkuat dengan pendapat Tan Malaka yang menyebutkan bahwa sampai 1924, ekspor dari Hindia Belanda ke negeri Inggris mencapai 42,55%, atau dua kali lipat dari nilai ekspor ke negeri Belanda yang hanya 19,7%.

Dengan data tersebut, Tan Malaka ingin mengatakan bahwa di negeri jajahan Belanda ini, kapitalis asing non-Belanda justru lebih mendominasi daripada para kapitalis asing asal Belanda

²⁶ "Boezahnja Operndeur politiek dan perang Eropa", dalam surat kabar *Soeara Bekelai*, Nomor 1 Tahoen I 29 Februari 1920, hlm. 7.

sendiri. Menurutnya, secara ekonomis, kebijakan industrialisasi yang ditempuh pemerintah Belanda untuk negeri jajahannya hanya menguntungkan para kapitalis asing dari negara-negara Eropa non-Belanda. Pendapatan yang diterima pemerintah Belanda hanya mengandalkan sektor pajak dan tidak bisa berharap banyak dari sektor ritel (penjualan). Tidak heran, jika kemudian Tan Malaka berani menyimpulkan bahwa kapitalisasi Hindia Belanda yang diterapkan oleh pemerintah merupakan bentuk penyimpangan dari konsepsi kapitalisme di negara-negara Eropa lainnya. Dia mengatakan:

Kapitalisme di Indonesia adalah cangkakan dari Eropa yang di dalam beberapa hal tak sama dengan kapitalisme yang tumbuh dan dibesarkan dalam negerinya sendiri yakni Eropa dan Amerika utara.²⁷ Karena kapitalisme di Indonesia tidak dilahirkan oleh cara-cara produksi bumiputra yang alamiah. Ia adalah alat asing yang dipergunakan untuk kepentingan asing yang dengan kekerasan, mendesak system produksi bumiputra (*sic!*).²⁸

Posisi pemerintah Hindia Belanda yang *powerless* terhadap para pemilik modal menjadi salah satu jawaban mengapa diskursus soal kapitalisme lebih mendominasi perdebatan di kalangan tokoh pergerakan bumiputera, dibandingkan diskursus soal imperialisme dan kolonialisme. Douwes Dekker, tokoh sosialis asal Belanda yang bergabung dalam organisasi Indische Partij (IP), bersama Tjipto Mangoenkoesoemo pada 1913 mulai mengingatkan tokoh pergerakan bumiputera tentang keterkaitan antara imperialisme dan kapitalisme.

Pengertian demokrasi bahwa pengendalian seseorang oleh orang lain adalah suatu asas yang beracun dan merusak dalam

²⁷ Tan Malaka, *Massa Aksi*, hlm. 31.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 34.

²⁹ Hak dan nilai kemanusiaan sama artinya dengan nilai humanisme dalam HAM. Bandingkan pernyataan itu dengan teks Douwes Dekker tentang HAM yang belum memasukkan kapitalisme sebagai variabel kritik di Bab 2. Teks ini aslinya berjudul *Over het Koloniale Ideal*, terbit pertama kali pada Maret 1913. Lihat Douwes Dekker, "Kolonialis Menguasai", dalam Pitut Soeharto dan A.Zainul Ihsan, *Formata Terbenam*, terj. Ny. Ratna S. Soetardijo, (Jakarta: Aksara Jaya Sakti, 1982).

penghidupan bangsa-bangsa hanya dapat diterima dan dicernakan oleh otak orang yang berbudi halus saja. Sifat kasar dari aristokrasi, keserakahan dari kapitalisme yang imperialistis tidak dapat menyesuaikan diri dengan hak dan nilai kemanusiaan.²⁹

Kesadaran tentang relasi kapitalisme dan imperialisme juga dinyatakan oleh seorang penulis yang mengaku bernama Botjah Goenoengkidoel di surat kabar SI Yogya, *Doenia Baroe*, pimpinan Soerjopranoto. Penulis itu menjelaskan bahwa munculnya imperialisme berawal dari kapitalisme. Namun, sebelum mengambil kesimpulan ini, ia memaparkan soal hancurnya nilai-nilai kemanusiaan akibat kapitalisme dan imperialisme. Ia menulis:

Lain dari pada itoe, adapoela orang-orang jang toeroen dera-djat kemanoesiaanja, jaitoe orang jang selaloe menoeroeti hawa nafsoenja mereka pada kekajaan jang sebanjak-banjaknja dan kehormatan jang setinggi-tingginja, sehingga sampai hati merindas dan memeras siapapoen djoga. Nafsoe inilah jang biasa kita seboet kapitalisme dan imperialisme.³⁰

Selanjutnya, ia menjelaskan satu per satu apa yang ia sebut dengan kapitalisme dan imperialisme. Pertama, ia menjelaskan kapitalisme.

Dari koeatnja api nafsoe kapitalisme, maka njatalah di zaman kemadjoeanja kaoem-kaoem modal, adalah menarik fikiran orang jang achirnja dapat memboeat mesin-mesin penambah kekoestan ... (sehingga) ... memboeat riboetnja kaoem boeroeh karena perusahaan² jang doeloe mempegoenakan kaoem boeroeh jang beriboe-riboe banjaknja, pada waktoe mesin-mesin dipergoenakan orang maka pekerdjaan mendjadi ringkas dan koerang. (Akibatnja) ... Si kaoem boeroeh banjak kehilangan pekerdjaan.³¹

Masih menurut Botjah Goenoengkidoel, nafsu imperialisme dimaknai sebagai berikut:

²⁹ Botjah Goenoengkidoel, "Rasa Kemanoesiajan Haroes Hidoep pada Kita", dalam *Doenia Baroe*, Rebo, 11 Juli 1923.

³⁰ Kalimat dalam kurung dari penulis. Teks aslinya lihat Botjah Goenoengkidoel, *ibid.*

... dan dari kerasnja nafsoe imperialisme maka menimboelkan watak merendahkan sesama manoesia boeat menolong kehendaknja, jaitoe terdjadi atoeran soeatoe golongan memerintah golongan jang lain maka setelah peroesahaan-peroesahaan dengan mesin-mesin makin moedah dan makin banjak memboeat dan mengeloearkan barang-barang jang berfaedah bagi oemoem.

Dari tjepet dan kedadjuan mesin-mesin itoe mengeloearkan hasil, maka lama kelamaan barang² keloearan fabrik semakin banjaknja, achimja barang-barang perloe dibawa keloear negeri, dan karena itoe, perloeelah si punja peroesahaan mentjari tempat pendjualan di tanah-tanah lain. Disitoe moelai timboel tjita² melebarkan tanah djadjahan jang djaoeh² jaitoe menerbitkan nafsoe imperialisme (nafsoe koeasa).²¹

Dapat dilihat bahwa diskursus soal imperialisme tidak di-biarkan lepas begitu saja, tetapi mulai dikaitkan dengan diskursus kapitalisme. Pandangan serupa juga terungkap dalam tajuk surat kabar *Islam Bergerak*, November 1918. Tulisan ini memuat soal kemelaratan petani bumiputera akibat ulah para kapitalis asing di Hindia Belanda. Dikatakan, sejak munculnya kapitalis di negeri Hindia, baik petani maupun pedagang kecil pribumi terdesak dan tidak lagi bisa bebas menjalankan aktivitas perekonomiannya. Berikut kutipannya:

... Masoeknja bangsa kapitalist di tanah kita sini, membikin *koerang* dan *hilanglah* nafsoe kita akan mengerdjakan tanah ladang-ladang kita, karena banjaknja ganggoean dan tindesan pada kita, apabila kita akan mengerdjakan tanah-tanah itoe dengan *merdika*. Dari ini sebagian besar (hampir semoea) bangsa kita kaoem tani, berganti sifatnja mendjadi kaoem boeroeh kapitalist jang dipergoenakan oentoek *mareboet* kekajaan kita ...²²

Masuknya kapitalisme di Hindia ternyata didukung penuh oleh pemerintah. Pertalian kapitalisme dan pemerintah selaku imperialis Hindia digambarkan seperti ini:

²¹ Cetak miring asli dari teks asalnya, lihat "Datangnja Kapitalis ditamah kita Hindia, membikin rugi sama lahir batinja pendoeoek Hindia", dalam *Islam Bergerak*, No. 26, 10 November 1918.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Akan tetapi, srenta kapitalist asing djalannja telah madjoe, dan pemerintah kita dengan senang hati bergandengan tangan sama kapitalist itoe (mendjadi komplotnja kapitalist), tertanda dari lebarnya pintoe jang diboeka oentoek masoeknja bangsa kapitalist dan pembantoenja pemerintah ...²⁴

Diskursus tentang kapitalisme terus menguat di kalangan pergerakan bumiputera. Hampir semua tulisan di surat kabar pergerakan saat itu menyepakati bahwa musuh kaum pergerakan bumiputera bukan lagi hanya imperialisme Belanda, melainkan bertambah satu, yaitu kapitalisme. Bahkan, dalam perkembangan diskursus pergerakan pada 1920-an, wacana antikapitalisme lebih mendominasi daripada wacana antiimperialisme. Benih pertama Marxisme mulai masuk dalam nalar pikir kaum pergerakan bumiputera.

Buruh sebagai Ujung Tombak Perubahan

Cara pandang para tokoh pergerakan bumiputera semakin terbuka ketika menyaksikan beberapa negara Eropa, termasuk Belanda, terlibat dalam PD I. Meskipun tidak sampai meluas ke seluruh Asia, perang terbesar pertama di dunia ini membawa dampak yang signifikan terhadap perekonomian Hindia Belanda. Selama perang, proses industrialisasi di Hindia terhambat. Pemerintah mengerahkan potensi produksi komoditas Hindia sepenuhnya untuk kepentingan perang, seperti makanan dan peralatan persenjataan.²⁵

Selain itu, perang juga telah menghancurkan infrastruktur dan sistem pasar Eropa yang sebelumnya dibangun dengan susah payah. Kegiatan pasar Eropa dapat dikatakan lumpuh. Tidak ada transaksi ekonomi yang signifikan akibat tersendatnya distribusi barang dari sejumlah dermaga di pasar Eropa. Dampak ekonomi itu terus berlangsung bahkan sampai perang usai.

Menumpuknya stok barang di gudang pabrik ataupun

²⁴ Bambang Sulistyro, *Pemogekan Buruh ...*, hlm. 54.

dermaga membuat harga sejumlah komoditas penting dari Hindia Belanda tertekan. Demi menjaga kelangsungan proses produksi yang sempat tertahan beberapa tahun, perusahaan perkebunan di Hindia memutuskan menjual murah komoditas yang telah diproduksi. Dampaknya, bukan hanya pengusaha Hindia yang rugi, tetapi kaum buruh juga harus rela menerima upah rendah akibat stagnasi pasar Eropa.

Pada saat bersamaan, para pengusaha perkebunan Hindia dihadapkan pada persoalan yang tidak kalah peliknya, yaitu mulai berakhirnya sewa tanah untuk sektor perkebunan.³⁶ Selain harus memikirkan bagaimana cara membersihkan gudang akibat menumpuknya stok barang, para pengusaha juga harus mulai memikirkan bagaimana caranya melakukan negosiasi ulang dengan para petani.

Sementara itu, kehadiran organisasi pergerakan, terutama SI serta menjamurnya surat kabar bumiputera, telah mampu membuka kesadaran para petani atas nasib mereka selama proses industrialisasi. Para petani mulai sadar bahwa selama meninggalkan tanahnya dan menjadi buruh perkebunan, nasib mereka justru semakin memprihatinkan. Setelah dihitung, upah yang mereka dapatkan tidak sebanding dengan kerja mereka saat masih mengerjakan tanahnya sendiri. Meskipun harga sewa tanah sudah beberapa kali mengalami kenaikan, hal ini tetap belum mampu mengimbangi laju inflasi ekonomi akibat perang.³⁷

Perang dunia dan berakhirnya masa sewa tanah membuat pusing para pemilik modal dan pemerintah. Ekonomi Hindia Belanda betul-betul berada di tepi jurang krisis yang mengkhawatirkan. Namun, situasi depresi ekonomi semacam ini justru menjadi pelajaran berharga bagi pergerakan bumiputera. Mereka semakin sadar, bahwa apa yang dihadapi bukan lagi sekadar penindasan politik (imperialisme), tetapi lebih dari itu,

³⁶ *Ibid.*, hlm. 55.

³⁷ Untuk lebih jelasnya tentang dampak PD I di Hindia Belanda, lihat *ibid.*, hlm. 54-64.

yaitu penindasan sistemik akibat sistem ekonomi global yang kapitalistik.

Segera setelah itu, para pemimpin pergerakan bumiputera di ISDV, Insulinde, dan SI mengeluarkan pernyataan bersama tentang perlunya penataan sistem ekonomi yang adil bagi penduduk bumiputera.³⁸ Pernyataan itu dilengkapi dengan analisis tentang pertalian kapitalisme dan imperialisme. Disimpulkan bahwa telah terjadi pergeseran luar biasa dalam sistem perekonomian masyarakat bumiputera. Sistem agraris menjadi industri, yang ditandai dengan berubahnya status petani bumiputera menjadi kaum buruh. Pemimpin SI Semarang, Semaoen, mengatakan:

Golongan kaum buruh ini asalnya adalah dari kaum petani, tukang batik, tukang tenun, pedagang kecil dari berbagai macam bangsa dan sebagainya. Sebagaimana tadi sudah saya terangkan, mereka kehilangan pekerjaannya karena terdesak oleh pabrik-pabrik, oleh mesin-mesin dan pedagang besar. Semakin canggih dan berkembangnya pabrik dan mesin, semakin kuat pula sesakan menghilangkan pekerjaan asli bumiputera. Adapun saudara-saudara bisa mengerti bahwa pekerjaan asli tadi dapat memerdekakan perasaan rakyat.³⁹

Pendapat serupa juga disampaikan Partoatmodjo, seorang pengurus PKI *afdeling* Surakarta. Dalam surat kabar *Doenia Bergerak* September 1919, ia menguraikan:

Kita mengetahui, bahwa banjaknja kaoem boeroeh disini Hindia ada lebih dari mesti, disebabkan kaoem-kaoem tani jang mestinja menggarap sawahnja, sebab terdesak kaoem faberiek,

³⁸ *Ibid.*, hlm. 65.

³⁹ Teks ini merupakan bagian kecil dari novel yang ditulis selama empat bulan oleh Semaoen pada 1919 ketika menjalani hukuman penjara. Dipublikasikan pertama kali dengan judul *Hikajat Kadiroen* pada 1920 oleh surat kabar *Sinar Hindia* dalam bentuk cerita bersambung. Disunting kembali oleh Otto Sukarno Cr. Lihat Semaoen, *Hikajat Kadiroen*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), hlm. 114.

laloë mendjadi kaoem boeroeh juga.

Pertjajalah saoredara-saoedara, bahwa tiada lain djalan poela akan terbebasnja dari tangannja kaoem wang selainnja mengekalkan keroekoenanmoe. Kamoe merasa mempoenjai sendjata jang paling tadjam.

Biarpoen kaoem boeroeh ada itoe dibawah kaoem oeng, akan tetapi kalaoe sadja kita mengingat bahwa kaoem boeroeh itoe ada soeatoe dasar ataoe fondamentnja, tentoe *Kaom boeroehlah* jang berkekoeatan!⁴⁰

Diskursus tentang pergeseran petani menjadi buruh pabrik seperti disampaikan Semaoen atau Partoatmodjo di atas mengerucut pada satu kesimpulan bahwa telah terjadi proletarisasi di Hindia Belanda, ditandai dengan munculnya masyarakat buruh dalam struktur sosial masyarakat Hindia. Sebuah struktur sosial yang belum pernah dikenal dalam sejarah perubahan masyarakat sebelumnya. Kelompok buruh inilah yang kemudian menyita perhatian banyak pihak, baik kaum pergerakan maupun pemerintah. Perlawanan politik bumiputera memasuki babak baru yang disebut pergerakan kaum proletar (buruh) versus kaum uang (kapitalis).

Tak terelakkan, hadirnya kaum buruh dan berubahnya peta perlawanan bumiputera mendorong para tokoh pergerakan untuk merumuskan kembali pola perlawanan menghadapi pemerintah. Semaoen adalah salah satu dari sedikit tokoh yang berusaha keras merumuskan pola baru itu. Ia berangkat dari pengalaman para kapitalis yang mampu menjadi kekuatan dominan, bukan hanya terhadap bumiputera, tetapi juga berhasil mengendalikan kebijakan politik pemerintah. Kunci keberhasilan dominasi kapitalis, kata Semaoen, adalah pengorganisasian diri. Menurut Semaoen, jika menuruti proses alamiah perjalanan kapitalis, seharusnya situasi kompetitif antar kapitalis di pasar bebas dapat menghancurkan mereka sendiri. Namun, kenyataan

⁴⁰ S. Partoatmodjo, "Saoedara-Saoedara Kaoem Boeroeh dan Kaoem-Kaoem Lainnja", dalam *Medan Bergerak*, 18 September 1919.

sejarah itu bisa dihindari karena para kapitalis menempuh jalan kompromi antar sesama kapitalis. Dijelaskan oleh Semaoen:

Selama golongan bermodal itu masih bersaing begitu, tentulah rakyat atau penduduk yang enak, sebab bisa membeli barang dengan harga yang murah sedang pengusahanya semakin merugi. Tetapi kaum saudagar besar, tambah lama tambah pintar juga. Akhirnya, mereka bersatu dengan semua golongan masing-masing. Sehingga lalu mereka bersama-sama menaikkan semua harga barang-barang kebutuhan manusia ... Rakyat bertambah lama bertambah susah hidupnya karena semua harga-harga kebutuhan manusia semakin terus naik harganya. Sedangkan hasil rakyat itu tidak pernah naik secara sepadan.⁴¹

Berangkat dari pengalaman para kapitalis itu, Semaoen menerangkan bahwa jika perjuangan masyarakat bumiputera ingin berhasil, kata kuncinya haruslah bersatu. Artinya, mengorganisasi diri dalam satu wadah organisasi seperti yang dilakukan para kapitalis. Menurut Semaoen, ada tiga pilihan wadah perkumpulan bumiputera yang dapat dimasuki. Pertama, organisasi perdagangan (koperasi), organisasi buruh (*vakbond*), dan organisasi politik (partai). Namun, Semaoen memberikan beberapa catatan terhadap dua pilihan wadah pergerakan, yaitu koperasi dan partai. Wadah koperasi memang sangat strategis untuk menciptakan kemandirian ekonomi bumiputera. Namun, wadah ini dianggap terlalu lamban untuk bisa diharapkan cepat menandingi kekuatan kapitalis yang semakin lama semakin mengurita. Katanya:

Jalan pertama, rakyat meski rukun bersatu bersama-sama berusaha atau berdagang sendiri, yaitu dengan jalan mendirikan koperasi ... Dan dengan bersatu, mereka saban waktu bisa membagi secara adil keuntungan mereka sendiri ... Sesungguhnya, jalan berusaha seperti koperasi ini memang sangat halus, tetapi amat lama berhasilnya dan sering mati di tengah jalan.⁴²

⁴¹ Semaoen, *Hikajat Kadiroen ...*, hlm. 116.

⁴² *Ibid.*, hlm. 123.

Keraguan terhadap koperasi juga ia tunjukkan ketika menjelaskan organisasi politik. Menurut Semaoen, jalan ini mengundang risiko yang sangat berat. Sebab, sasaran utamanya adalah merebut kekuasaan politik, atau dalam bahasa lain, menggulingkan kekuasaan. Untuk dapat mencapainya, diperlukan infrastruktur yang memadai, mulai dari kepemimpinan politik terpercaya sampai kekuatan massa yang betul-betul militan dan tidak mudah patah. Oleh sebab itu, Semaoen berpesan, "Dalam hal akan memasoeki perkoempoelan politik haroes berhati-hati."⁴³

Menurut Semaoen, jalan pergerakan bumiputera yang paling efektif dan risikonya lebih kecil adalah membuat perkumpulan buruh. Katanya:

Mengingat beratnya jalan yang pertama, maka ada cara lain yang harus dijalani oleh rakyat dengan melalui jalan yang kedua, yaitu perkumpulan pekerja bersatu dalam *wakbond*. Di sini para rakyat menjadi kaum buruh bersatu dengan sesama buruh sesuai dengan pekerjaannya masing-masing ... Dengan bersatu dalam *wakbond-wakbond* itu, kaum buruh lalu bisa berkuasa meneruskan jalannya pekerjaan atau perusahaan, juga bisa berkuasa bersamasama untuk menghentikan jalannya perusahaan.⁴⁴

Dengan menempatkan perkumpulan buruh sebagai pilihan utama dibandingkan yang lain, secara tidak langsung Semaoen telah berusaha melakukan determinasi terhadap strategi pergerakan bumiputera untuk melawan kapitalisme dan imperialisme pemerintah Hindia Belanda. Bahkan, dalam uraian lebih lanjut, Semaoen mensyaratkan kepada perkumpulan politik ataupun perkumpulan dagang agar memasukkan materi perjuangan buruh. Syarat ini ia ajukan sebagai bentuk komitmen dari cita-cita perjuangan pergerakan bumiputera. Katanya, jika ada perkumpulan dagang ataupun perkumpulan politik yang

⁴³ Cetak tebal oleh penulis. Lihat bagian di Bab 2 tentang "Tiga Matjam Perkoempoelan yang Penting" dalam Semaoen, *Pengantar Kaum Buruh Dari Hal Sarekat Sekerdja*, (Soerakarta: Pesindo, 1920-1946), hlm. 10.

⁴⁴ Semaoen, *Hikajat Kadiroen ...*, hlm. 124.

tidak memasukkan agenda perjuangan buruh, ia menyarankan untuk tidak dipilih. Berikut kutipan pernyataan Semaoen:

Soedah tentoe perkoempoelan politiek ini dapatnja bergerak haroes mengoentoengkan kaoem boeroeh, kalaes ia maoe minta dikoempoeli oleh vakhbond-vakhbond. Sebab perkoempoelan politiek jang bekerdjanya tidak mengoentoengkan kaoem boeroeh tidak perloe dibantoe ataoe dikumpoeli oleh vakhbond⁴³.

Dapat disimpulkan bahwa Semaoen berusaha menempatkan buruh sebagai ujung tombak pergerakan. Baginya, apa pun wadah pergerakan bumiputera, selama tidak mau memperjuangkan kepentingan buruh, dianggap tidak layak untuk diikuti oleh organisasi kaum buruh (*vakhbond*). Pernyataan Semaoen ini sekaligus mempertegas apa yang ia maksud sebelumnya tentang pergeseran petani Hindia menjadi kaum buruh. Dan, usaha Semaoen untuk mereduksi penindasan politik pemerintah menjadi penindasan ekonomi tidak sia-sia. Seruan Semaoen agar setiap organisasi pergerakan bumiputera memasukkan agenda perjuangan buruh pada akhirnya membuahkan hasil.

Atas desakan Semaoen dan kawan-kawannya di SI Semarang, Kongres CSI September 1918 di Surabaya memutuskan mencantumkan pasal tentang penolakan terhadap kapitalisme dalam statuten CSI. Selain itu, SI juga menegaskan diri sebagai organisasi pergerakan pertama di Hindia, yang dengan eksplisit membela kepentingan buruh. Keputusan itu ditindaklanjuti dengan langkah pembentukan organisasi buruh secara massif di seluruh wilayah Hindia Belanda.

Sampai Desember 1919, tercatat tidak kurang dari 44 organisasi serikat buruh didirikan dengan jumlah anggota mencapai 45.112 orang. Seperti dilaporkan oleh surat kabar *Soeara Bekelai*, Serikat Buruh Pabrik atau *Personeel Fabriek Bond* (PFB) menempati urutan teratas dalam jumlah massa, sebanyak 8.723 anggota.

⁴³ Lihat Bab 5 tentang "Ichtisar, Alat dan Sendjatanja Vakhbond", dalam Semaoen, *Pengoentoen Kaoem Boeroeh dari Hal Sarskat Sekerdja ...*, hlm. 10.

⁴⁴ "Verslag openbare", *Soeara Bekelai*, Nomor 1 Tahun ke I, Tanggal 29 Februari 1920, hlm. 11-12.

Disusul urutan kedua yang ditempati oleh organisasi serikat buruh kereta api (VSTP) dan Persatoean Goeroe-Goeroe Hindia Belanda (PGHB), masing-masing terdiri dari 6.000 anggota. Dan, di urutan ketiga, Perserikatan Pegawai Pegadaian Boemiputra (PPPB) terdiri dari 4.000 anggota.⁴⁶

Selain bersifat sektoral, sebagian perserikan buruh juga mengorganisasi diri atas nama kedaerahan. Di antaranya adalah Kaoem Boeroeh SI Semarang dengan anggota 1.400 orang, Kaoem Boeroeh dan Tani Probolinggo (300 orang), Persatoean Kaoem Boeroeh dan Tani (PKBT) Solo (800 orang), PKBT Klaten (150 orang), dan lain-lain.

Peran Semaoen dalam proses pembentukan serikat buruh cukup dominan. Termasuk ketika Semaoen mengusulkan perlu dibentuknya semacam komite sentral organisasi buruh yang bertugas mengkoordinasi dan menyatukan persepsi gerakan kaum buruh di seluruh Hindia Belanda. Gagasan ini disahkan dalam kongres Vakcentraale Buruh di Yogyakarta 25-26 Desember 1919. Kongres Vakcentraale Buruh juga mengesahkan nama komite sentral buruh Hindia itu dengan sebutan Persatoean Perkoempoelan Kaoem Boeroeh Hindia (PPKBH). Nama perkumpulan ini disepakati setelah sebelumnya terjadi perdebatan sengit antara Semaoen yang didampingi Darsono di satu kubu dan Tjokroaminoto yang didampingi Ketua PFB, Soerjopranoto, di kubu lain. Semaoen mengusulkan nama *Revolutionnaire Vak Centrale* (RVC), tetapi ditolak oleh Tjokro dan Soerjopranoto yang lebih memilih nama yang agak moderat dan netral. Perdebatan ini akan dibahas kemudian pada saat memperbincangkan pilihan gerakan buruh antara harus revolusioner ataukah moderat. Bahasan kali ini lebih difokuskan pada kemunculan organisasi baru, yaitu serikat buruh, di samping organisasi pergerakan lain yang lebih dulu lahir, seperti SI maupun BO.

Dalam Pokok Haloean Statuten PPKBH, disebutkan dengan jelas bahwa berdirinya organisasi ini dilatarbelakangi oleh munculnya kelas buruh di Hindia yang berhadap-hadapan dengan kaum pemilik modal (kapitalis). Berikut kutipan Pokok Haloean PPKBH yang dimuat dalam surat kabar resmi organisasi ini, *Soeara Bekelai* Februari 1920.

Kemadjoean „hak mempoenjai sendiri“ sampai didjaman dimana kaoem saodagar berkoeasa dalam peri penghidoepan (djaman kapitalisme) soedah membagi adanja manoesia djadi doea golongan jang besar-besar jaitoe „kaoem jang bermodal (kapitalisten) dan kaoem jang tida mempoenjai apa-apa“ (proletaries); selamanja kekoeasaannja kaoem soedagar meradjalela di atas manoesia, maka kaoem itoe ada koeasa mempersatoekan modal ... hal jang mana memiskinkan dan meroesak akal boedinja kaoem boeroeh, jaitoe sebagian besar dari djoemblahnja manoesia.⁴⁷

Jelas bahwa basis massa perlawanan bumiputera tiada lain adalah kaum buruh. Hal itu ditunjukkan dengan kalimat “kaoem boeroeh, jaitoe sebagian besar dari djoemblahnja manoesia”. Sebuah kesimpulan reduksionis yang menegaskan kekuatan basis massa lain, seperti petani, pedagang, dan santri. Namun, terlepas dari perdebatan itu, yang pasti adalah bahwa dalam perjalanan pergerakan bumiputera selanjutnya, kaum buruh memang betul-betul menjadi pilar utama basis perlawanan, baik menghadapi para pengusaha pabrik maupun pemerintah.

Tampilnya kaum buruh sebagai pelopor pergerakan dimulai pertengahan 1918. PFB adalah serikat buruh yang pertama kali memulai aksi pemogokan buruh di Yogyakarta. Aksi yang digelar mulai Juli 1918 itu meluas dengan cepat ke wilayah Semarang, Solo, dan Jawa Timur. Aksi buruh terus berlanjut hingga akhir 1920. Selama 1920, tercatat pemogokan buruh di 72 pabrik gula. Pemogokan ini melibatkan kurang lebih 25.000 buruh di seluruh Pulau Jawa mulai dari Yogyakarta, Semarang, Solo, Madiun, Pasuruan, Probolinggo, dan sebagainya.

⁴⁷ “Beginsel Verklaring (Keterangan Pokok Haloean) dalam Peratoeran² P.P.K.B.”, dimuat dalam surat kabar *Soeara Bekelai*, *ibid.*, hlm. 8.

Pada 29 Mei 1920, bertempat di Delanggu Klaten Jawa Tengah, digelar pertemuan penting yang melibatkan para jenderal mogok dari berbagai organisasi. Di antaranya adalah Soerjopranoto dari PFB, Tjipto Mangoenkoesoemo dari Nationale Indische Partai (NIP), serta H. Misbach selaku wakil SI Semarang. Salah satu agenda pertemuan tersebut adalah membahas gerakan buruh yang sedang berlangsung, sekaligus menyusun pernyataan sikap kepada pemerintah agar memberikan respons terhadap maraknya aksi mogok para buruh.

Tuntutan para tokoh pergerakan agar pemerintah menekan para pengusaha untuk memenuhi tuntutan buruh, ternyata tidak berhasil. Pemerintah justru menjawab tuntutan itu dengan melakukan penangkapan terhadap sejumlah pimpinan pergerakan yang terlibat. Tokoh NIP Douwes Dekker ditangkap berkenaan dengan peristiwa pemogokan buruh tani di Polanharjo yang tidak puas dengan *glidig*, *kasepan*, dan kerja wajib.⁴⁸ H. Misbach ditangkap berkenaan dengan pemogokan buruh tani *kuli kenceng* di Tegalondo dan Nglungge yang menuntut empat hal, yaitu penghapusan wajib ronda, pengurangan jadwal patroli untuk perkebunan, meminta bayaran atas kerja wajib memelihara jalan umum, dan mendesak para pejabat desa juga harus terlibat dalam kerja wajib.

Penangkapan dilakukan dengan alasan bahwa aksi pemogokan itu dianggap sudah mulai mengancam stabilitas politik (*rust en orde*). Gubernur Jenderal Hindia mendapatkan laporan dari para residen dan bupati di seluruh pulau Jawa bahwa tuntutan para pemogok mulai mengarah pada gugatan terhadap eksistensi pemerintahan Belanda di tanah Hindia.

Meskipun diwarnai dengan aksi penangkapan, secara umum pergerakan buruh yang dimulai pertengahan 1918 sampai akhir

⁴⁸ *Glidig* adalah upah yang diterima petani atas pekerjaannya. *Kasepan* adalah uang yang dibayarkan oleh pihak perkebunan kepada petani sebagai kompensasi penggunaan tanahnya lebih dari yang disepakati, selama dua sampai enam bulan.

1920 boleh dibilang berhasil. Sebagian besar tuntutan buruh, seperti kenaikan upah dan pembatasan jam lembur, dikabulkan oleh pihak pabrik. Beberapa buruh yang dipecat akibat terlibat aksi mogok dilaporkan sudah dapat bekerja kembali setelah pihak pabrik memenuhi tuntutan untuk mengangkat mereka kembali.

Gerakan buruh pada masa itu secara tidak langsung juga mulai memperjelas basis massa pergerakan bumiputera. Perlu diketahui, sampai 1917, belum ada organisasi pergerakan bumiputera yang berusaha memperjelas basis massanya. SI sebagai organisasi pergerakan terbesar saat itu juga tidak memiliki konsep yang jelas tentang apa yang disebut Islam dalam Anggaran Dasar (Statuten) organisasinya. Begitu pula BO, yang menegaskan diri sebagai organisasi pergerakan orang Jawa, tidak memberikan konsep yang jelas tentang apa dan siapa yang disebutnya sebagai orang Jawa.

Semua organisasi pergerakan mendasarkan dirinya pada basis massa yang sangat cair. Tidak ada segmentasi yang lebih jelas selain suku atau agama. Setiap orang yang mengaku beragama Islam dapat diterima di SI. Begitu pula BO. Siapa pun yang mengaku orang Jawa dipersilakan masuk menjadi anggota BO. Belum ada organisasi pergerakan yang secara khusus merepresentasikan dirinya sebagai perkumpulan massa dari kalangan sektoral, seperti petani atau buruh.

Menempuh Jalan Revolusi

Keberhasilan Semaoen, Darsono, Baars, dan kawan-kawan untuk memasukkan perjuangan antikapitalisme dalam asas CSI 1918 ternyata tidak serta merta menjadikan SI sebagai organisasi Marxis. Hal ini terbukti dengan perdebatan sengit pada saat digelarnya Kongres Vakcentraale Buruh Desember 1919. Kubu CSI yang diwakili oleh Tjokroaminoto, Agoes Salim, dan Soerjopranoto meminta nama komite sentral buruh tidak menyebutkan istilah revolusioner. Sementara Semaoen, Darsono, dan kawan-

kawan menginginkan sebaliknya. Semaoen mengusulkan nama *Revolutionnair Sozialistische Vakcentraale* (RSV). Perdebatan tentang istilah revolusioner ini pernah dirilis ulang secara berseri oleh redaksi *Soera Bekelai*.

Semaoen, yang mendapatkan kesempatan pertama dalam Kongres itu, memberikan ulasannya mengapa nama komite sentral buruh harus mencantumkan istilah revolusioner. Ia mulai bercerita tentang perubahan struktur sosial masyarakat Hindia dari zaman purbakala, zaman kerajaan, zaman industri, dan terakhir, prediksinya tentang masa depan Hindia berupa lahirnya masyarakat tanpa kelas.⁴⁹ Dari pemaparan sejarah itu, Semaoen sampai pada kesimpulan bahwa industrialisasi yang ada di Hindia ataupun di belahan dunia lainnya merupakan wujud dari perubahan struktur sosial masyarakat yang sangat cepat. Dia mengatakan:

Saoedara-Saoedara! Disini saja soedah menerangkan *djalannja kodrat* dalem djaman doeloe, djaman-sekarang, dan djaman-achir. Sebagaimana ternjata dalem *djalannja kodrat* ini, maka dalem hikajat manoesia selaloe ada perobahan-perobahan jang besar timboelnja dengan amet tjepet atau *Revolutionnair*.⁵⁰

Pendapat Semaoen itu langsung ditanggapi beberapa peserta Kongres secara beragam. Sebagian besar menyatakan keberatan terhadap pilihan nama revolusioner. Namun, ada juga sebagian yang mendukung. Delegasi PGHB, Dwidjosewojo, mengatakan secara umum ia sepakat dengan pokok-pokok haluan Vakcentraale Buruh. Namun, ia masih berkeberatan terhadap istilah revolusioner. Alasannya, ia khawatir kata revolusioner itu akan menghambat proses perizinan pendirian Vakcentral Buruh ketika diajukan kepada pemerintah. Menu-

⁴⁹ Paparan Semaoen tentang historisitas masyarakat Hindia akan dibahas tersendiri dalam bab terakhir soal Marxisme-Jawa.

⁵⁰ "Verlags Openbare; Oprichting vergadering Vakcentraale P.P.K.B" di Djocja pada tanggal 25-26 Desember 1919, dalam *Soera Bekelai*, Nomor 1 Tahun ke I, Tanggal 29 Februari 1920, hlm. 28-29.

rutinya, istilah revolusioner bisa disalahartikan oleh pemerintah sebagai salah satu upaya untuk menyingkirkan pemerintah Hindia Belanda.

Pernyataan serupa juga disampaikan delegasi PGHB lainnya, Mohammad Zaen, yang mengatakan bahwa secara pribadi ia dapat memahami istilah revolusioner yang dimaksud oleh Semaoen. Namun, bagi banyak orang, istilah revolusioner dianggap sangat mengerikan. Zaen mengaku khawatir jika kata itu dipaksakan, organisasi buruh yang belum memahami sepenuhnya istilah tersebut akan berpikir ulang untuk bergabung dengan Vakcentraale.

Menanggapi keberatan sebagian tokoh buruh itu, Semaoen mengatakan:

Kepada toean-toean yang membantah tentang perkataan „revolutionnair” saja membales, bahwa sesoeatoenja orang tentoe poenja kejakinan bahwa barang yang soedah toea itoe tentoe mendjadi roesak dan haroes diganti barang baroe. Djikalau kapitalisten selaloe tiada soeka mengerti mengerti tentang kejakinan itoe, maka kita terpaksa memaksa.²⁵

Sikap ngotot Semaoen itu mendapat reaksi balik dari sejumlah tokoh yang hadir pada saat itu. Alimin, salah satu aktivis buruh SI, dengan lantang mengingatkan Semaoen bahwa jika kata revolusioner itu dipaksakan, ia tidak bertanggung jawab apabila nantinya organisasi buruh (*vakbond*) lari tunggang langgang menjauh dari Vakcentraale. Mendapat serangan bertubi-tubi, Semaoen langsung berdiri, dan mengatakan bahwa kalau para pengurus organisasi buruh memang masih merasa takut dengan istilah revolusioner, perdebatan tidak dapat dilanjutkan. Katanya, diteruskan sampai kapan pun selama para pemimpin buruh tetap takut, perdebatan tidak akan ada habisnya.

Ia pun kemudian melunak dan menawarkan kepada peserta

²⁵ *Ibid.*, hlm. 29.

Kongres apakah ada pilihan lain untuk nama Vakcentraale. Tidak ada satu pun peserta yang mengajukan usulan nama baru. Sampai akhirnya, Semaoen sendiri yang mengusulkan nama Vakcentraale menjadi Persatoen Perkoempoelan Kaoem Boeroeh (PPKB). Nama ini, kata Semaoen, disesuaikan dengan bahasa Melayu. Dan, akhirnya disepakati oleh peserta kongres.

Selain soal istilah revolusioner, masih ada satu tema usulan Semaoen yang menjadi perdebatan sengit di kalangan peserta kongres. Tema itu adalah keterkaitan gerakan buruh Hindia dengan gerakan buruh di seluruh dunia di bawah komando kaum Bholsevik Rusia. Dalam uraiannya, Semaoen mengatakan:

Kalau kita melihat gerakan kaoem bolswiek di Rusland dan gerakan semoea socialisten di doenia, maka kejakinan itoe akan tegoehlah dalem kepertjajaan kita. Kalau pergerakan kita Hindia kita orang samboeng dengan pergerakan kaoem boeroeh Rusland dan lain-lain negeri di doenia ini, maka soedah tentoe poeternja djamin kapitalisme ka djamin socialisme ini aken terdjadi bersama-sama di antero doenia djoega. Dari sebab itoe kita djoega poenja vakcentraale haroes bersamboeng dengan kaoem bolswiek di antero doenia.²²

Uraian Semaoen ini juga mendapat tanggapan yang beragam. Lagi-lagi, tokoh dari PGHB, Dwidjosewojo dan Mohammad Zaen, menolak usulan bergabung dalam jaringan pergerakan buruh Bolshevik itu. Kedua tokoh ini mengaku sepakat bahwa tujuan Vakcentraale memang mendukung terciptanya masyarakat sosialis. Namun, mereka keberatan jika jalannya harus berjejaring dengan kaum buruh Bolshevik. Sayangnya, mereka tidak memberikan alasan yang jelas. Mohamunad Zaen hanya mengatakan bahwa dirinya lebih sepakat jika gerakan buruh Hindia menjalin hubungan dengan Partai Sosialis Demokrat (SDAP) di negeri Belanda. Tidak diterangkan mengapa pilihannya adalah SDAP dan bukan Partai Komunis Rusia. Kemungkinan besar Zaen beranggapan bahwa

²² *Ibid.*

dengan membangun relasi dengan SDAP, pemerintah Hindia Belanda akan bersikap lebih kooperatif kepada Vakcentraale. Alasan penolakan yang agak jelas disampaikan delegasi Bekelbond Magelang, yaitu bahwa sebelum Hindia merdeka, semua pergerakan harus bersifat nasional dan belum perlu berpikir menjadi organ pergerakan internasional.

Menanggapi hal itu, Semaoen mengatakan bahwa tidak ada alasan bagi kaum buruh bumiputera untuk membatasi diri membangun relasi dengan kaum buruh di seluruh dunia. Katanya, perjuangan yang hanya mengutamakan kepentingan nasional tidak akan berdampak luas bagi kepentingan internasional. Berbeda jika pergerakan itu sejak awal diarahkan untuk kepentingan internasional, Semaoen berani memastikan dampak politiknya akan dirasakan pada tingkat nasional (kemerdekaan).

Dalam perdebatan ini, Semaoen juga kalah. Sebagian besar tokoh pergerakan buruh menyatakan keberatannya. Dalam pokok-pokok haluan PPKB (*beginsel verklaring*), tidak disinggung soal hubungan itu. Namun, semua cita-cita sosialisme masuk dalam *beginsel verklaring*. Di antaranya adalah "berichtiar mendapat koeasa dalem peperintahan negeri serta mengoeroes sendiri modal dan djalannja redjeki dalem negeri" atau yang kemudian disimpulkan dengan trilogi haluan "social-democratische-politiek".⁵³

Meskipun gagasan revolusioner Semaoen kandas di arena Kongres, secara politik, posisi Semaoen bisa dibilang menang. Terbukti, ia akhirnya terpilih secara aklamasi sebagai Ketua Umum PPKB. Dan secara *de jure*, ia adalah penguasa tertinggi dalam organisasi buruh Hindia. Dia berwenang untuk memutuskan kapan buruh Hindia harus bergerak atau menahan diri menghadapi represi para pengusaha pabrik.

Semaoen pun masih mempunyai peluang besar untuk memainkan strategi revolusioner itu melalui kebijakan organisasi.

⁵³ "Beginsel Verklaring ...", hlm. 9.

Sebagai contoh, ia menggagalkan rencana pemogokan umum buruh di seluruh Hindia, yang digagas oleh Ketua PFB Soerjopranoto. Ada dua pertimbangan mengapa Semaoen memutuskan untuk membatalkan pemogokan umum tersebut. *Pertama*, ia menilai bahwa infrastruktur buruh Hindia belum mapan. Selain organisasi buruh yang masih amburadul, antarserikat buruh belum ada satu pandangan tentang bagaimana mendudukkan kapitalisme dalam nalar pikir mereka. *Kedua*, secara momentum, waktu pemogokan buruh dianggap tidak tepat. Sebab, pada saat yang sama, musim giling tebu hampir selesai. Kata Semaoen, jika para buruh memaksakan diri melakukan mogok massal, pihak perusahaan akan dengan mudah mematahkannya dengan mendatangkan buruh dari pabrik lain yang sudah selesai masa gilingnya.⁵⁴

Namun, alasan ini ditolak oleh Soerjopranoto dengan mengatakan bahwa Semaoen tidak konsisten dengan ucapannya sendiri saat di hadapan Kongres Vakcentraale yang menginginkan gerakan buruh yang revolusioner. Menurut Soerjopranoto, rencana pemogokan umum itu merupakan bentuk komitmennya terhadap apa yang ia dengarkan dari mulut Semaoen. Dengan nada menyindir, ia mengungkapkan kekecewaannya itu dalam surat kabar PFB, *Boeroeh Bergerak*. Berikut kutipannya:

Tapi djika pergerakan soedah moelai menghadapi pertentangan soenggoeh-soenggoeh, soedah tentoe bardiri mengadoe tenaga dalam pertjaturan politik dan ekonomi, maka tidak tjoeboek lagi kita memilih lagi antara keras dengan lembek antara berani dengan takoet. Pada waktoe itoe kita perloelah memboekakan terang-terang kedoea belah koeping dan kedoea belah mata kita akan mendengar dan memperhatikan betoel-betoel keberanian dan kekerasan mana jang teroes meneroes dari moeloet sampai kehati, dari perkataan sampai kepada kalakoean.⁵⁵

⁵⁴ Bambang Sulistyio, *Pemogokan Buruh ...*, hlm. 147.

⁵⁵ Soerjopranoto, "Tentoekan dan Tetapkan Haloean", dalam surat kabar *Boeroeh Bergerak*, 29 September 1920.

Ungkapan Soerjopranoto tentang “kekerasan mana jang teroes meneroes dari moeloet sampai kehati” serta “dari perkataan sampai kepada kalakoean”, jelas ditujukan kepada Semaoen selaku Ketua Umum PPKB. Ia menganggap keputusan pembatalan itu sebagai bentuk inkonsistensi Semaoen yang awalnya berkeras hati untuk memajukan kaum buruh Hindia secepatnya. Soerjopranoto juga masih ingat ketika pada Mei 1919 di Bandung, dirinya diminta membacakan konsep perjuangan RSV – sebelum berubah nama menjadi PPKB – yang ditulis oleh Semaoen sendiri. Salah satu butirnya adalah menjelaskan mengapa Vakcentraale harus berjiwa sosialis revolusioner. Kata Soerjopranoto, dalam konsep itu disebutkan, “RSV tiada sekali-kali menolak perbaikan ketjil-ketjil tentang socialistich oemoem, lantaran mana perlawanannja RSV oentoek keperloeanja perikedoepan tiada akan lembek dari karena actienja oentoek keperloean politiek.”²⁶

Maka Soerjopranoto mengaku heran dengan keputusan mendadak Semaoen itu. Keheranannya juga ia ungkapkan dengan menggugat peran PPKB selaku pengayom gerakan buruh se-Hindia. Alasan yang dikemukakan Semaoen, bahwa infrastruktur buruh Hindia belum siap untuk melakukan gerakan pemogokan secara massif, dinilai mengada-ada. Ia juga menuduh keputusan tersebut sebagai bentuk ketakutan PPKB terhadap para pemilik modal. Ia mengatakan:

Apakah tandanja bahwa vakcentraale sangat dikoeatiri kaoem madjikan? Apakah boektinja daja-oepaja vakcentraale akan mendirikan vakvereeninging baroe? Dimanakah vakvereeninging baroe jang berdiri dengan karena daja-oepaja itoe? Bahkan, dimanakah vakvereeninging- vakvereeninging jang sebangsa jang masih bertjerai-berai berdiri masing-masing sendiri, jang soedah dipersatoekan oleh daja-oepaja itoe? Dan apakah jang menoen-djoekkan bahwa vakcentraale mendjadi poesat pergerakan boeroeh di Hindia?²⁷

²⁶ *Congres PPPB Bandoeng*, *Ostoesan Hindia*, 14 Mei 1919.

²⁷ Soerjopranoto, “Tentoekan dan Tetapkan ...”, No. 30, 20 Oktober 1920.

Kecaman bertubi-tubi yang disampaikan Seorjopranoto tersebut ditanggapi dingin oleh Semaoen. Ia tetap berpendirian bahwa keputusannya sudah tepat untuk menyelamatkan buruh dari risiko terjelek dari gerakan yang dianggapnya masih terlalu prematur itu. Dalam bukunya, *Penoentoen Kaoem Boeroeh Dari Hal Sarekat Sekerdja*, yang ia tulis pada 1920, Semaoen menjelaskan mengapa ia memutuskan membatalkan pemogokan buruh tersebut. Selain infrastruktur buruh yang belum memadai serta momentumnya yang tidak tepat, ia juga mengatakan bahwa mogok buruh tidak dapat dilakukan dengan sembarangan. Katanya, dalam konteks perjuangan buruh, strategi mogok merupakan senjata terakhir. Berikut kutipannya:

Karena itoe, Vakbond-vakbond djangan gampang-gampang mogok, tetapi lebih dahoeloe dibikin koeat perkoempoelannya. Nomer satoe itoe mesti berichtiar dengan djalan lain-lain, hanya kalaoe soedah njata bahwa kaoem madjikan mempoenjai hati tolot dan kira-kira pemogokannya bisa menang, baroeelah Vakbond boleh mengadakan pemogokan. Soeatoe pemogokan jalah sendjatanya kaoem boeroeh jang tadjam sendiri, tetapi kalaoe kaoem boeroeh koerang pintar memainkannya, maka sendjatanya itoe bisa memboenoeh si kaoem Boeroeh sendiri, (gaman makan toean).²⁸

Pendapat Semaoen itu juga diperkuat dengan pernyataan petinggi PPKB lainnya, P. Bergsma, yang mengatakan bahwa Seorjopranoto belum memahami sepenuhnya seluk beluk strategi perjuangan kaum buruh. Dalam tulisannya di surat kabar *Boeroeh Bergerak*, Oktober 1920, Bergsma, menyarankan kepada Soerjopranoto dan Agoes Salim (CSI Surabaya) untuk belajar kembali tentang konsep perjuangan buruh. Ia mengatakan, "Kita kata bahwa ia (Soerjopranoto, H.A.S.) lagi haroes beladjar a-b-c dari hal pimpinan pergerakan kaoem boeroeh."²⁹

Selain alasan di atas, Semaoen dan Bergsma juga mengkha-

²⁸ Semaoen, *Penoentoen Kaoem Boeroeh ...*, hlm. 11-12.

²⁹ A-B-C, merupakan konsep dialektika materialisme historis Karl Marx. *Boeroeh Bergerak*, 13 Oktober 1920.

watirkan pemogokan umum buruh tersebut. Sebab, jika tidak disikapi secara hati-hati, dapat merusak skenario gerakan buruh yang lebih besar. Keduanya beranggapan bahwa jika pemogokan umum terlaksana dan para buruh mendapatkan perbaikan upah, semangat revolusioner buruh akan cepat mereda. Para buruh kemudian akan mudah merasa puas setelah tuntutan mereka dikabulkan oleh para pemilik modal. Padahal, dengan upah naik dan jam kerja yang dibatasi, bukan berarti bahwa kaum buruh Hindia telah terbebas dari cengkeraman kapitalis. Justru, kata Bergsma, jika langkah ini dibenarkan, kaum buruh akan menjadi pendukung sistem kapitalisme yang semakin mapan.⁴⁰

Meskipun para pengurus PPKB sudah memutuskan untuk membatalkan pemogokan umum, Soerjopranoto dan kawan-kawannya tetap meneruskan aksi mogok tersebut. Agoes Salim dan Fachroeddin memimpin aksi pemogokan buruh pegadaian (PPKB), mulai dari Yogyakarta, Cirebon, Pekalongan, Kedu, Semarang, Rembang, Kediri, Surabaya, dan Pasuruan. Aksi pemogokan ini dilakukan antara Januari dan Februari 1922. Namun, kedua tokoh ini tidak konsisten dan memilih mengundurkan diri dari arena pemogokan buruh pada saat pemogokan berlangsung.⁴¹ Akibatnya tidak kurang dari 1.000 buruh pegadaian dipecat dalam aksi tersebut. Agoes Salim, Fachroeddin dan Soerjopranoto tidak dapat berbuat apa-apa menyaksikan hal itu.

Pada saat bersamaan, aksi simpatik ditunjukkan para tokoh PKI Tan Malaka dan Bergsma. Bergsma yang sejak awal menolak pemogokan umum tersebut terpaksa turun tangan setelah melihat gerakan buruh kocar-kacir akibat ditinggalkan para pemimpinnya. Namun, Bergsma dan Tan Malaka harus rela mendapat

⁴⁰ Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, (Ithaca: Cornell University Press, 1965), hlm. 90.

⁴¹ Alasan pengunduran diri Agoes Salim dan Fachruddin tidak jelas. Takashi Shiraiishi menyimpulkan bahwa pengunduran diri itu disebabkan oleh seruan mereka untuk meluaskan pemogokan menjadi pemogokan umum tidak dipatuhi oleh para buruh, karena persiapan yang dilakukan tidak ditata secara rapi. Lihat Takashi Shiraiishi, *Zaman Bergolak ...*, hlm. 323.

ganjaran atas keterlibatannya itu dengan meringkuk dalam penjara. Sementara itu, Agoes Salim, Fachroeddin, dan Soerjoprano hanya menyaksikan dari jauh ketika para tokoh PKI dan ribuan buruh dipecat akibat aksi pemogokan yang prematur tersebut.

Kekhawatiran Semaoen untuk sementara waktu terbukti. Gerakan buruh dalam pemogokan umum secara keseluruhan dapat diredam oleh pemerintah Hindia Belanda. Jika pada saat gerakan buruh periode pertama (1918-1919) hanya melihat dari jauh, kali ini pihak pemerintah betul-betul menunjukkan tajinya dengan mengerahkan aparat keamanan untuk membubarkan aksi-aksi buruh. Segera setelah peristiwa pemogokan itu usai, pemerintah mencabut izin rapat umum (*vergadering*). Atas nama *rust en orde*, pemerintah melakukan pengawasan ketat terhadap setiap pertemuan yang dilakukan para tokoh pergerakan. Selama hampir satu tahun lebih, antara 1921-1922, aktivitas pergerakan bumiputera dapat dikatakan tiarap.

Di tengah masa *cooling down*, terjadi saling tuding antara pengurus PFB dan petinggi Vakcentraale PPKB atas gagalnya pemogokan umum tersebut. Aksi saling menyalahkan itu kemudian melebar menjadi perseteruan antara pengurus CSI Surabaya pimpinan Tjokro dan pengurus SI Semarang pimpinan Semaoen. Peta kekuatan pergerakan bumiputera terbelah menjadi dua kelompok besar. Kubu pertama adalah petinggi CSI Surabaya, Tjokro dan Agoes Salim yang bergandengan tangan dengan Ketua PFB, Soerjoprano. Kelompok pertama ini kemudian lebih populer disebut kelompok SI Putih. Kubu kedua terdiri dari pengurus SI Semarang yang bergandengan tangan dengan PPKB dan PKI. Tokoh-tokohnya antara lain adalah Semaoen, Bergsma, Darsono, dan Tan Malaka. Kubu kedua ini populer dengan sebutan SI Merah.

Masa *cooling down* juga dijadikan momentum para tokoh pergerakan untuk mulai mendefinisikan visi dan misi pergerakan masing-masing organisasi. Puncaknya terjadi ketika CSI

Surabaya mengeluarkan kebijakan disiplin partai terhadap setiap kader SI. Hal ini berujung pada pecahnya SI sebagai organisasi pergerakan terbesar saat itu. Para kader SI yang sebelumnya masuk dalam gerbong SI Merah memilih keluar dari SI. Sebagian bergabung dengan PKI, dan sebagian yang lain memilih mendirikan organisasi baru meskipun tetap menjalin relasi dengan PKI.

Kaum buruh Hindia lebih memilih berafiliasi dengan PKI. Kasus mundurnya para tokoh CSI saat pemogokan umum menjadi catatan penting bagi mereka. Sejak itu, legitimasi pimpinan CSI melemah dengan cepat. Setelah berhasil membersihkan para tokoh SI Merah, SI secara kelembagaan juga tidak lagi aktif melakukan pengorganisasian buruh. Tjokro dan Agoes Salim membawa SI berubah menjadi organisasi keagamaan. Momentum ini tidak disia-siakan oleh PKI untuk segera mengambil alih kepemimpinan politik di Hindia.

Meskipun gerakan buruh pada 1922 tiarap, para tokoh PKI masih berkeyakinan bahwa revolusi sosialis belum berakhir. Momentum revolusi sosialis itu justru semakin dekat. Ada dua alasan yang dikemukakan para tokoh PKI. *Pertama*, gagalnya pemogokan buruh pada 1919-1921, selain menyisakan trauma di tingkat buruh, juga menyimpan bara api yang mudah disulut kembali. Terjadinya PHK massal akibat pemogokan itu serta tidak terpenuhinya tuntutan buruh merupakan potensi besar untuk merancang gerakan massa yang lebih massif. Tentu, syaratnya, gerakan massa harus serentak, sistematis, dan menuju pada satu titik. *Kedua*, kebijakan *rust en orde* yang diberlakukan pemerintah secara tidak langsung menempatkan kaum pergerakan bumiputera *vis-à-vis* pemerintah.

Dengan dua pertimbangan itu, para tokoh PKI memutuskan melanjutkan kembali gerakan buruh yang baru saja mereda. Langkah itu dimulai dengan mengkonsolidasikan kembali be-

¹⁴ Perubahan nama diusulkan oleh Ali Archam, anggota SI Merah Bandung, dengan alasan untuk mempertegas posisi SI Merah secara politis terhadap negara kolo-

berapa cabang SI yang selama ini bergabung dalam SI Merah. Figur yang diberikan mandat untuk menyatukan kembali adalah Ali Archam. Tidak lama berselang, cabang-cabang SI Merah dikumpulkan dalam satu wadah baru yang disebut Sarekat Rakyat (SR), yang diketuai Ali Archam.⁶²

Pada perkembangan berikutnya, SR benar-benar menjadi organ pergerakan PKI (PKI/SR). Organ ini selama periode 1923-1924 berkali-kali membuat pemogokan umum di seluruh Jawa. Pada saat bersamaan, sekitar Mei 1923, para buruh kereta api (VSTP) juga melakukan pemogokan serupa di seluruh Jawa. Namun, aksi pemogokan ini pun ternyata berakhir tidak lebih baik dari pemogokan umum pada 1919-1921. Ribuan buruh kereta api dilaporkan dipecat dari perusahaan. Semaoen dan H. Misbach juga mengalami nasib serupa: ditangkap dan dibuang ke luar Hindia Belanda.

Namun, yang membedakan dengan pemogokan umum sebelumnya adalah bahwa pemecatan dan pembuangan tidak kemudian membuat para buruh menghentikan aksinya. Perlawanan mereka justru semakin radikal. Dilaporkan, para buruh dan aktivis VSTP yang sebelumnya dipecat karena aksi Mei 1923 hijrah ke Surakarta secara massif pada Juni 1923. Di wilayah ini, para buruh melakukan teror dan sabotase sebagai aksi balas dendam. Dua kereta api digulingkan dari relnya pada pertengahan Juni 1923. Sebuah bom dilemparkan ke kereta api jurusan Purwosari-Wonogiri. Bahkan, sempat muncul isu bom kedua yang akan diarahkan ke Kasunanan Surakarta. Meskipun isu ini tidak terbukti, Pemerintah Hindia Belanda sudah mulai tidak percaya lagi kepada para pemimpin pergerakan bumi-putera. Pemerintah menuduh H. Misbach berada di balik aksi teror itu.⁶³

nial dan SI Putih. Analisis singkat tentang sejarah singkat Sarekat Rakjat dapat dibaca dalam Lely, "Sarekat Rakjat: Dari Disiplin Partai Hingga Pemberontakan (1923-1926)", dalam *Jurnal Progres*, jilid 3, No. 1, 1993.

⁶² Takashi Shiraiishi, *Zaman Bergerak ...*, hlm. 369-370.

Aksi kekerasan yang digelar SR selama 1923 semakin menyudutkan PKI. Radikalisasi rakyat terus meningkat. Tidak lagi cukup dengan aksi mogok dan boikot, melainkan sudah menjurus pada aksi-aksi anarkis. Sebagian tokoh PKI mengusulkan dilakukan evaluasi terhadap keberadaan SR. Bahkan, pada Kongres IV PKI pada 1924 di Batavia, sempat muncul usulan agar SR dibubarkan. Namun, usulan itu ditolak oleh Musso dengan alasan bahwa SR merupakan salah satu pilar kekuatan revolusioner yang harus dipelihara PKI. Ketua SR, Ali Archam, juga menolak usulan tersebut dengan mengatakan kepada peserta Kongres tentang pilihan revolusionernya. Hal ini terungkap dalam kutipan pidatonya sebagai berikut:

... pada setiap waktow dan setiap tempat haroeslah kita terangkan kepada si boeroeh dan si tani serta kasta² yang setoedjoe (sympatiseeren) dengan kita, bahwa pada ini perbaikan jang sederhana sadja bagi mereka itoe soekar amatlah ditoentoet dengan djalan damai. Perbaikan nasib bagi mereka itu hanjalah bisa terdapat dengan sempoema, apabila kekoesaan soedah bisa direbut oleh mereka sendiri, sebelom itoe pertjoemalah segala harapan.

Oleh sebab itoe *de wil tot macht* haroes dirasa betoel³ oleh setiap proletar revolusioner sebagai kehendak akan makan....⁴²

Para tokoh komunis merasakan bahwa detik-detik revolusi sosialis akan tiba seperti yang disebutkan oleh Ali Archam dengan "*perbaikan jang sederhana sadja bagi mereka itoe soekar amatlah ditoentoet dengan djalan damai*". Artinya, tidak ada jalan lain kecuali revolusi.

Keteguhan hati para pemimpin PKI untuk melanjutkan revolusi sosialis juga dapat dibaca dalam tulisan tokoh PKI lainnya. Ngaliman, yang juga redaktur surat kabar *Doenia Merdeka*, pada April 1924 menulis:

⁴² Tulisan ini diambil dari Ali Archam: *Sedikit Tentang Riwajat dan Perdjoesangannya*, (Jakarta: Akademi Ilmu Sosial Ali Archam, 1964).

⁴³ Ngaliman, "Kita Haroes Revolutionair (Djalan Keras)", dalam surat kabar *Doenia Merdeka*, 1 April 1924.

Walau bagaimana keras sekali protes kaoem kapital menghalang-halangi tioepnja angin comunisme, tetapi sia-sia belakalah maksoednja itoe. Memang, tjahaja comunisme makin hari makin loeas memantjari doenia. Lebih tegas poela apabila membatja chabar-chabar telegram terdapatlah disitoe, bahwa dimana-mana akan berdiri pemerintahan Sovjet. O, memang begitoe, Comunisme memang haroes lahir kedoenia.⁴⁸

Telegram yang dimaksud dalam tulisan Ngaliman di atas telah diturunkan pada edisi sebelumnya, Februari 1924. Berikut kutipannya:

Oleh karena peperentahan kemodalan semoea maksoednja akan menghalang-halangi pergerakan Ra'jat dan ia sangat takoet pada ra'jat sendiri, sekarang ia selama mengakoei Soviet (peperentahan Ra'jat) di Rusland. Beberapa telegram menerangkan:

pemerintah inggris memoedji² dan merempek kepada peperentahan Sovjet-Rusland ...

Pemerintah Italic, jalah tempatnja kaoem fascict jang sangat meloearkan gigi, melawan keras boeat memboe-noeh kepada Sovjet Regeering, jang amat menjeteroe, sekarang mengadjak bergandeng koeatnja (sampoer), dengan mengakoei dan memberi tabik kepada Sovjet di Rusland.

...

Dan lagi tengoklah pemerintahan Netherland sekarang akan toeroet memeloek dan mentjioem kepada Sovjet Rusland ...

Sekarang njatalah soedah bahwa peperentahan ra'jat (Sovjet Regeering) diakoei benar-benar oleh peperentahan kaoem modal di mana-mana negeri ...⁴⁹

Menindaklanjuti hasil Kongres PKI 1924 di Batavia tersebut, PKI dan SR mulai menyiapkan infrastruktur revolusi yang sempat tercerai-berai akibat perseteruan ideologis dan politis antara kelompok SI Putih dan SI Merah. Marco Kartodikromo yang

⁴⁸ S. Moechamad, "Barisan Kita Selaloe Koeat Internationale Sarekat", dalam surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Februari 1924.

sebelumnya sempat memutuskan menarik diri dari percaturan politik, akibat perseteruan tersebut, akhirnya memutuskan terjun lagi ke dunia pergerakan. Tidak tanggung-tanggung, ia langsung memimpin PKI dan SR Surakarta sekaligus. Mulai akhir 1924, Marco terlibat aktif mengorganisasi dan memimpin rapat-rapat umum PKI dan SR Surakarta. Hasilnya, jumlah kader PKI dilaporkan meningkat dua kali lipat dari 700 orang pada Januari 1925 menjadi 1.700 orang pada Mei tahun yang sama. Bahkan, di akhir 1925 jumlah anggota PKI di bawah kepemimpinan Marco menjadi 3.000 orang. Dan, jurnalis senior ini siap memimpin pergerakan massa, bukan lagi dengan penanya, melainkan dengan kaki dan tangannya.

Tekad bulat menuju revolusi terbesar pertama di tanah Hindia ini pernah digambarkan secara vulgar dalam satu artikel di majalah *Medan Moeslimin*, pimpinan H Misbach, akhir 1925. Dijelaskan dalam artikel itu:

Perkata'an merdeka terdengarlah dari segenap djoeroesan, dimana orang berkoempoel-koempoel, disitoe kedengaranlah orang membicarakan kemerdekaan ...

Oentoek mendatangkan kemerdekaan itoe, tidak tjoekeop poela kita hanya bertereak dalam vergadering, bikin mosi, minta-minta, kirim oetoesan (duputate). Bikin kririk di soerat kabar dan beladjar komunisme sampai ramboetnja boetak, tetapi kita haroes atoeer kita poenja kekoeatan menoeroet theorie, organisasi dan disipline (bukan disipline foja-foja).⁴⁷

Puncak kebulatan tekad untuk melakukan revolusi diputuskan di Candi Prambanan pada 15-25 Desember 1925. Sebetulnya, para pemimpin PKI merencanakan pertemuan serentak dengan organisasi radikal lainnya di Solo sepuluh hari sebelumnya. Namun, pertemuan tersebut dibubarkan pemerintah karena tidak mengantongi izin. Padahal, saat itu, tidak kurang dari 20.000 simpatisan PKI sudah hadir di Solo.⁴⁸ Dari Solo, para pe-

⁴⁷ Api, "Tjara Bagaimana Ra'jat Indonesia Akan Tjari Kemerdekaan" dalam surat kabar *Medan Moeslimin*, 11 September 1925, hlm. 261-262.

⁴⁸ Lely, "Sarekat Rakjat ...", hlm. 52-53.

mimpin PKI, SR, dan organisasi radikal lainnya menuju Candi Prambanan. Tepat pada 25 Desember 1925, PKI memutuskan untuk melakukan revolusi merebut kekuasaan dari pemerintah Hindia Belanda.

Gerakan dimulai sejak Januari 1926 sampai November 1926. Tidak kurang dari 13.000 orang ditangkap. Beberapa ditembak karena terlibat pembunuhan, 5.000 orang ditahan, 6.700 orang dilepaskan setelah diinterogasi, 1.300 orang dibuang ke Boven Digul. Mereka adalah para pemimpin dan aktivis PKI, SR, *Moeslimin*, dan *Raad van Vakbondeden*. Di antara yang dibuang, terdapat Ahmad Dasoeki dari *Moeslimin*, Respati dari PKI, dan tidak ketinggalan Marco Kartodikromo yang akhirnya meninggal dunia di Digul pada 1932 karena terserang malaria.⁹

Demikianlah puncak perlawanan kaum bumiputera menempuh jalan revolusi terbesar pertama dalam sejarah Hindia. Seandainya Semaoen menyaksikan pergerakan bumiputera ini, pasti ia akan merevisi hikayat penduduk Hindia yang ia ramalkan terbebas dari belenggu kapitalis dan imperialis setelah melakukan revolusi sosialis. Namun, terlepas dari persoalan bahwa gerakan rakyat ini gagal merebut pemerintahan Hindia Belanda, yang jelas adalah bahwa Semaoen, Darsono, Misbach, dan tokoh PKI lainnya sudah berusaha menerjemahkan pembacaan mereka tentang benih-benih Marxisme bumiputera dalam gerakan konkret. Sebuah catatan sejarah yang amat penting dari sekadar tuduhan bahwa PKI adalah anti-Tuhan dan pengkhianat bangsa.

⁹ Takashi Shiraishi, *Zaman Bergolak ...*, hlm. 467-468.

Islam, Marxisme, Sosialisme

Sosialisme Islam: Membuang Marxisme, Mengangkat Islam

Sejak kebijakan disiplin partai diberlakukan pada Kongres CSI di Bandung, Oktober 1921, peta gerakan bumiputera mulai terbelah. Setiap organisasi pergerakan mulai merasa perlu membangun konstruksi politik yang berbeda dengan kelompok lain. Setidak-tidaknya berkaitan dengan tiga hal: landasan pikir (ideologi), orientasi kebangsaan (visi kenegaraan), dan basis massa.

Organisasi pertama yang merasakan dampak disiplin partai tersebut adalah SI. Sebagai organisasi pergerakan bumiputera terbesar saat itu, SI pada awalnya memang mengakomodasi semua ragam pandangan dan corak pikiran para aktivis bumiputera. Simbol Islam dalam organisasi SI, yang semula dianggap bukan masalah, mulai memancing persoalan baru.

Kebutuhan untuk mengorganisasi para kader SI, yang awalnya sekadar persoalan manajerial, mulai meningkat menjadi kebutuhan untuk mengorganisasi cara pandang. Para petinggi SI, baik Tjokroaminoto, Agoes Salim maupun Ketua PFB Soerjopranoto, tidak dapat mengelak untuk menjelaskan alasan rasional tentang pendisiplinan partai itu, terutama kepada kelompok *SI Merah* pimpinan Semaoen.

Menurut Soerjopranoto, salah satu sebab gagalnya pemogokan umum PFB adalah keputusan Ketua PPKB, Semaoen, yang menolak agenda pemogokan umum. Keputusan itu, bagi Soerjopranoto, sudah lebih dari cukup untuk menjelaskan betapa pentingnya memberlakukan disiplin partai bagi para kader SI.

Soerjopranoto menganggap para tokoh SI Merah yang juga pimpinan PKI, khususnya Semaoen, sengaja menghambat gerakan PFB yang *notabene* sayap buruh CSI. Ia sampai pada kesimpulan bahwa para kader SI yang merangkap anggota PKI tidak lagi dapat diajak bekerja sama.

Tudingan Soerjopranoto itu mendapat tanggapan dari para kader SI Merah. Semaoen menganggap gagalnya pemogokan buruh PFB lebih banyak dipicu oleh persoalan tidak adanya komunikasi antara pimpinan PFB, dalam hal ini Soerjopranoto, dan dirinya sebagai pimpinan PPKB. Bagi Semaoen, akar persoalan sebetulnya lebih bersifat manajerial dan bukan masalah substansi.

Namun, pernyataan Semaoen tersebut tetap tidak dapat menjernihkan persoalan. Semangat disiplin partai memaksa salah satu petinggi SI di Surabaya, Agoes Salim, membangun argumentasi baru bahwa disiplin partai bukan sekadar persoalan manajerial, melainkan menyangkut kesamaan cara pandang untuk mewujudkan masyarakat yang dicita-citakan.

Islam lantas diangkat ke permukaan sebagai sebuah sistem pengetahuan dan tata nilai yang membedakan para kader SI dengan kader pergerakan bumiputera lainnya. Agoes Salim menganggap basis ideologi gerakan PKI berbeda dengan SI. SI berdasarkan agama Islam, sedangkan PKI pada Marxisme yang tidak percaya kepada Tuhan sekaligus mengingkari eksistensi agama Islam.⁴

⁴ Takashi Shiraiishi, *Zaman Bergolak: Radikalisasi Rakyat di Jawa 1912-1926*, (Jakarta: Grafiti, 1997), hlm. 326.

Pada titik inilah, muncul persoalan. Makna Islam dalam AD/ART CSI yang awalnya bebas diinterpretasikan para kader SI, kini mulai didisiplinkan oleh Agoes Salim dan kemudian diperkuat basis epistemologinya oleh Tjokroaminoto. Pindahan kantor CSI dari Surabaya ke Yogyakarta merupakan bagian penting dari usaha petinggi CSI untuk mempertegas apa yang disebut dengan Islam dalam AD/ART CSI.²

Setahun menjelang Kongres CSI di Madiun, Tjokroaminoto dan Agoes Salim melakukan kunjungan ke cabang-cabang SI untuk mengkampanyekan gagasan pendisiplinan partai. Tema utama yang diusung kedua petinggi SI itu adalah pentingnya melandaskan gerakan SI pada agama Islam. Propaganda Agoes dan Tjokro ternyata berhasil. Sebagian besar pengurus SI di daerah tidak keberatan dengan gagasan tersebut, meskipun tidak sedikit pula yang menolaknya.

Kongres CSI yang diadakan di Madiun pada 17-23 Februari 1923 berjalan tidak imbang. Para tokoh PKI memilih tidak hadir karena sudah memprediksi hasil akhirnya. Sebelum Kongres, Semaoen sempat berupaya melakukan negosiasi dengan pengurus CSI. Ia meminta pengecualian agar kebijakan disiplin partai tetap memperbolehkan para kader SI merangkap menjadi anggota di PKI. Namun, usulan itu ditolak oleh Tjokroaminoto.

Pada saat Kongres berlangsung, seorang delegasi SI Madiun dan Nganjuk yang *notabene* kader PKI juga menyampaikan usulan serupa. Namun, sebelum selesai bicara, pendapat mereka langsung dipotong oleh forum. Situasi Kongres sempat memanas setelah Agoes Salim melibatkan diri dalam perdebatan tersebut. Dengan lantang, Agoes Salim mengatakan bahwa PKI membahayakan kesatuan umat Islam. Pernyataan itu juga diperkuat oleh pendapat Tjokroaminoto yang mengatakan bahwa PKI tidak

² Yogyakarta merupakan basis gerakan Islam pembaru Muhammadiyah, yang dipimpin oleh A. Dahlan. Beberapa kader utama Muhammadiyah adalah tokoh puncak SI seperti Agoes Salim dan Fachroedin.

bersikap terhadap Allah, berbeda dengan SI yang mempercayakan segala sesuatunya kepada Allah.³

Kongres CSI di Madiun akhirnya memutuskan melarang semua kader SI merangkap anggota di organisasi pergerakan lainnya, terutama PKI. Kongres juga memutuskan hubungan dengan organisasi PKI. Keputusan tersebut membawa implikasi yang cukup luas di kalangan kader SI. Sebagian massa SI memilih tetap bertahan, tetapi tidak sedikit pula yang memilih hengkang dan bergabung dengan PKI.

Hanya berselang setahun setelah disiplin partai diputuskan, penampilan Tjokroaminoto berubah. Dia tidak lagi tampil sebagai propagandis gerakan rakyat yang selalu menyerukan pentingnya persatuan bumiputera untuk melawan Pemerintah Hindia Belanda, melainkan lebih terlihat sebagai sosok misionaris Islam. Bersama Agoes Salim, Tjokro sangat gencar menyerukan pentingnya persatuan umat Islam.

Pada September 1922, Tjokro mulai menerbitkan artikel berseri berjudul "Islam dan Sosialisme" yang dimuat di surat kabar *Soeara Boemipoetra*. Artikel ini merupakan upaya Tjokro membangun basis epistemologi Islam untuk merespons pemikiran Marxisme. Karya tersebut kemudian menjadi referensi utama para tokoh pergerakan Islam pembaru di tanah air sepeninggal Tjokro saat melawan gagasan gerakan Komunisme di Indonesia sampai saat ini.

Kepiawaian Tjokro mematahkan gagasan Marxisme membuat dirinya dipercaya sebagai ketua Kongres Islam pertama di Indonesia yang diselenggarakan pada 23 Oktober-2 November 1922 di Cirebon. Agoes Salim menuturkan, Kongres Islam itu sangat penting untuk mendukung gagasan "Islam sedunia bersatu". Ia juga menunjukkan keberhasilan tokoh gerakan pembaruan Islam Turki, Kemal Attaturk, yang dianggap telah mampu menyatukan kekuatan umat Islam di negaranya untuk mengusir para penjajah.

³ Takashi Sirashi, *ibid.*, hlm. 327.

Agoes Salim juga mengkampanyekan gerakan Pan-Islamisme, sebuah gerakan politik para pembaru Islam di Timur Tengah yang dianggap sebagai simbol kebangkitan dan kejayaan umat Islam. Bukan hanya itu, Pan-Islamisme juga digunakan oleh Agoes Salim sebagai gerakan tandingan berskala internasional terhadap gerakan Komunis di Rusia. Gerakan persatuan Islam tersebut terus menggelinding bersamaan dengan digelarnya Kongres Islam kedua pada 1924.

Dalam kongres itu, Tjokro mendapat kesempatan pertama untuk menyampaikan orasi di depan forum. Tjokro tidak menyia-nyiaakan kesempatan tersebut. Ia mulai memaparkan beberapa gagasan utamanya tentang Islam dan sosialisme. Sebelum menyampaikan pendapatnya, Tjokro menegaskan bahwa gagasannya sama sekali tidak terkait dengan persoalan politik pergerakan yang baru saja melanda bumiputera. Ia mengatakan:

Boekanlah sekali-kali maksoed saja dalam Kongres ini akan memboeat propaganda jang bersifat politik semata-mata, tetapi oleh karena sebahagian terbesar dari perikemanusiaan jang sedang menderita sengsara dipelbagai belahan doenia ini, beranggapan dan berpendapat, bahwa jang akan datang melepaskan mereka dari kesengsaraan itoe ialah dengan djalan sosialisme, maka saja merasa wadjib oentoek memberikan oeraian jang singkat sekali tentang 'Sosialisme' (atau keselamatannya masyarakat manusia), sebagai jang dikehendaki oleh agama Islam dan oleh ke-Islaman kita.⁴

Dapat dilihat betapa kuatnya keinginan Tjokro untuk menjadikan ajaran Islam sebagai tata nilai dan sistem peradaban kemanusiaan yang tidak kalah dengan konsepsi sosialisme. Pernyataan Tjokro bahwa dirinya merasa "wajib oentoek memberikan oeraian jang singkat sekali tentang 'Sosialisme' (atau keselamatannya masyarakat manusia), sebagai jang dikehendaki oleh agama Islam dan oleh ke-Islaman kita", menunjukkan betapa ia

⁴ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, (Jakarta: LPPSRI, cet II 1962, cet I 1950), hlm. 7.

sangat berkepentingan mendudukkan Islam sebagai pusat wacana yang mengatasi wacana lain, seperti sosialisme ataupun Marxisme.

Bagi Tjokro, ajaran Islam bersifat universal dan mengatur semua sendi kehidupan manusia secara menyeluruh. Katanya, ajaran Islam berlaku bukan bagi para penganut Islam saja, melainkan juga untuk semua umat manusia. Tjokro juga menyatakan keberatannya dengan pendapat beberapa kalangan yang mengatakan bahwa agama Islam hanya mementingkan keselamatan para penganutnya. Kata Tjokro:

1. agama kita boekan sadja menghendaki keselamatan bagi masing-masing orang jang memeluknja, tetapi agama kita djuga menghendaki keselamatan segenap pergaulan hidup manusia bersama, ialah keselamatan segenap perikemanusiaan,

2. oentoek membantah perkataan orang, jang mengatakan agama Islam tidak tjakap memadjukan hal-hal jang bertalian dengan politik, sosial, dan ekonomi.²

Universalitas Islam dijadikan dasar argumentasi oleh Tjokro untuk menempatkan Islam sebagai konsepsi determinan yang berada di posisi puncak, mengatasi konsepsi kemasyarakatan lainnya, khususnya sosialisme. Determinasi Islam tersebut, menurut Tjokro, tidak terbantahkan, mengingat ajaran agama Islam memenuhi representasi solutif atas semua problem kemanusiaan, seperti politik, sosial, dan ekonomi.

Menurutnya, semua tata nilai perikehidupan yang lahir di luar ajaran Islam hanya dapat diterima jika menganut prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Pernyataan ini dapat dilihat dengan jelas dalam pernyataan Tjokro tentang sosialisme "sebagai jang dikehendaki oleh agama Islam dan oleh ke-Islaman". Artinya, pemikiran sosialisme hanya akan diterima oleh Islam sebagai jalan keselamatan selama tidak bertentangan dengan nilai dasar ajaran Islam.

² *Ibid.*

Selanjutnya, Tjokro menjelaskan apa yang ia maksud dengan sosialisme yang dikehendaki Islam. Menurutnya, sosialisme yang dikehendaki Islam adalah sosialisme yang ajaran keselamatan manusianya bukan hanya berorientasi pada keduniawian, melainkan sampai pada keselamatan akhirat. Katanya:

... sosialisme yang wadji ditoeut dan dilakoean oleh oemat Islam, boekanlah sosialis jang lain, melainkan sosialisme jang berdasarkan kepada asas-asas Islam belaka, jang dibelakang hendak saja oeraikan dengan lebih loes dan lebih jaoeh poela. Sosialisme jang kita tudju: bermaksoed mentjari keselamatan doenia djoega keselamatan achirat.⁶

Pernyataan Tjokro tersebut berarti juga dapat dibalik, yaitu bahwa ada sosialisme yang tidak "mentjari keselamatan doenia djoega keselamatan achirat". Jawaban pastinya dapat ditemukan dalam tulisan Tjokro selanjutnya. Dengan jelas, Tjokro menyebutkan bahwa ada ajaran sosialisme yang sama sekali tidak mendasarkan diri dan berorientasi pada akhirat. Sosialisme yang ia maksudkan tidak lain adalah sosialisme yang mendasarkan diri pada asas materialisme historis. Sebuah asas pemikiran yang murni bersumber pada dialektika rasio dan dialektika alam. Berikut penjelasan Tjokro tentang materialisme historis:

1. Materialisme peladjaran. Materialisme ialah satoe peratoeran filsafah (philosophich stelsel) jang mengatakan, bahwa segala sesoeatoe jang ada itoe tidak lain melainkan barang benda (stof) belaka. Tidak ada Tuhan jang telah mendjadikan dan memerintahkan doenia, tidak ada barang jang tidak berwujud, jang disoeboet badan haloes (geesten); tidak adanja njawa (roch) jang tidak berwujud. Manoesia itoe tidak lebih daripada binatang jang tinggi deradjatnja. Segala angan-angan, ingatan, fikiran, semoeanja itoe tidak lain melainkan hasil gerakannja benda, jaitoe gerakannja otak (hersenmassa).⁷

Kesimpulan Tjokro tentang paham materialisme historis yang semata-mata berdasarkan proses dialektika alam dan rasio

⁶ *Ibid.*, hlm. 11.

⁷ *Ibid.*

merupakan hasil pelacakan Tjokro terhadap genetika pengetahuan materialisme historis, mulai dari Hegel, Feuerbach, hingga Karl Marx. Katanya:

Historich materialisme peladjaran Karl Marx, adalah soeatoe pemandangan tentang soal doenia (wereldbeschouwing) terdjadi daripada tiga bagian. Adapoen jang mendjadi dasarnya historich materialisme ialah wijsgeering materialisme peladjaran Luwdwig Feuerbach; selanjutnya wijsgeering materialisme itu bersandar kepada dialectiek (peladjaran gerakan fikiran) peladjaran Hegel, dan kemoedianja daripada materialisme jang tjampoer dengan dialectiek ini, disempoernakanlah peladjaran faham sedjarah jang berdasarkan kebendaan (materialistisch geshiedenisopvatting) oleh Karl Marx dan Federich Engels.⁵

Meskipun menganggap gagasan Hegel, Feuerbach, Karl Marx, dan Engels satu kesatuan secara substantif, Tjokro mengakui bahwa para tokoh tersebut saling melakukan kritik. Namun, kritik tersebut lebih bersifat menyempurnakan dan tidak mengubah prinsip dasar pemikiran materialisme historis yang berdasarkan dialektika alam dan rasio, atau dalam istilah Tjokro, menyandarkan diri pada asas kebendaan. Katanya:

... Meskipun Marx dan Engels, bapaknja sosialisme modern itu menolak sistim tjita-tjitanja (idealistisch systeem) Hegel, tetapi mereka masih tetap menguatkan metode Hegel. Tjara dialektis itu tidak lain melainkan pengetahuan tentang wet-wet perkembangan dan kemadjuan 'alam umum.' Wet-wet dari perikatan manusia dan wet-wet dari itu adalah selalu dalam perikeadaan kedjadian (alles is in een voortdurend) dalam aliran menudju kemadjuan (ieder ding is slechts een voorbijgaande verschijning in den vloed der ontwikkeling) ... Barang jang ada, kata Hegel, berobahlah mendjadi sebaliknya, dan daripada *perubahan* itu menampak pula mendjadi barang jang lebih sempurna ... Metode Hegel tersebut dipudji setinggi-tingginja oleh Marx dan Engels, dan oleh kedua mereka itu, metode Hegel dilakukan diatas mereka punja materialistisch systeem ... segala sesuatu jang ada ialah *benda* (stof) belaka; dan wet jang terbesar di atas benda ialah pergerakan atau *kemadjuan* (ontwikkeling).⁶

⁵ *Ibid.*, hlm. 20.

⁶ *Ibid.*

Tjokro tidak salah dalam menempatkan teori dialektika Hegel. Kalimat yang berbunyi, "*Barang yang ada, kata Hegel, berubahlah menjadi sebaliknya, dan daripada perubahan itu menampak pula menjadi barang yang lebih sempurna*" memang inti filsafat Hegelian. Namun, Tjokro terlalu terburu-buru mengambil kesimpulan bahwa Hegelian adalah ateis. Meskipun dialektika Hegel menempatkan rasio sebagai instrumen utama dalam perubahan, bukan berarti ia menafikan keberadaan Tuhan. Sebab, menurut Hegel, dalam kesadaran manusia, Allah mengungkapkan dirinya. Pada saat manusia berpikir atau bertindak atas inisiatif pribadinya, tidak disadari bahwa di belakang inisiatif itu terdapat "roh semesta" atau disebut dengan Tuhan.¹⁰

Hegel menjelaskan bahwa kreativitas manusia bukan lahir dari pribadinya, melainkan karena ada kekuatan Tuhan yang mengarahkannya. Manusia oleh Hegel diposisikan sebagai wayang. Peran Tuhan atau "roh semesta" dalam kebebasan berpikir manusia disebut "kelihaihan akal budi" (*die list der vernunft*). Di tengah kebebasan dan kemandirian manusia, "roh semesta" (Tuhan) menyatakan kehadirannya. Artinya, Tuhan dalam konsepsi Hegel tetap menjadi subjek utama perubahan dan bukan manusia.

Oleh sebab itu, kesimpulan Tjokro bahwa konsep materialisme historis Karl Marx yang sama sekali membuang peran Tuhan bersumber pada filsafat dialektika Hegel, dalam beberapa hal kurang tepat. Khusus untuk kasus relasi manusia dengan Tuhan, Marx dengan terang-terangan menyatakan berseberangan dengan Hegel. Ia menolak dengan tegas pandangan Hegel tentang peran Tuhan di balik layar kehidupan manusia. Pandangan ini dianggap oleh Marx sebagai bentuk inkonsistensi Hegel saat berbicara tentang rasionalisme.

Soal kekaguman Marx terhadap gagasan Hegel, seperti disampaikan Tjokro, sebetulnya lebih terletak pada konsepsi

¹⁰ Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Realistis dan Revisionisme*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, cet III, 1999), hlm. 67.

dialektika Hegel. Marx dengan jujur mengaku terheran-heran menyaksikan kemampuan Hegel mendialektika proses pergeseran otoritas keberagamaan di masyarakat Eropa. Sistem monarki Timur Tengah yang awalnya hanya dikuasai satu orang bernama dewa-raja, meluas menjadi kekuasaan anak-anak Allah dalam konsepsi Katolik, dan dilanjutkan dengan kebebasan menginterpretasikan agama dalam konsepsi Protestan. Sampai akhirnya, meletus Revolusi Prancis yang ditandai dengan lahirnya sebuah negara sebagai bentuk kebebasan paling luas atas individu umat manusia.

Menurut Marx, filsafat dialektika Hegel telah mengajarkan pentingnya peran rasio dalam menilai, mengkritik, dan memilih peradaban yang harus dibuang (negasi), dipertahankan, dan dikembangkan demi kepentingan manusia ke depan. Marx mengatakan, setelah membaca karya-karya Hegel, dirinya menemukan banyak hal tentang realitas sosial yang selama ini menjadi teka-teki. Namun, setelah mengkaji pemikiran Hegel, Marx mulai menemukan kelemahan pemikiran Hegel yang dinilainya mendua.

Di satu sisi, Hegel mengagungkan rasionalisme dan menempatkannya sebagai sesuatu yang paling nyata dibandingkan entitas lain. Namun, pada saat yang bersamaan, Hegel justru tetap mengusung roh sebagai salah satu faktor yang tidak kalah dominannya dengan rasio. Bahkan, Hegel menyebut kreativitas rasio dijalankan oleh "roh semesta".

Konsepsi ini, menurut Marx, bukan hanya mendua, tetapi juga membolak-balik apa yang seharusnya merupakan objek menjadi subjek, dan sebaliknya. Marx bukan hanya menolak hasil akhir filsafat Hegel berupa pengetahuan absolut, tetapi juga metode berpikir Hegel yang mendahulukan rasio atas realitas. Artinya, materialisme historis Marx, dalam banyak hal, dapat dikatakan berbeda secara epistemologis dengan gagasan Hegel. Dengan demikian, anggapan Tjokro bahwa materialisme historis Marx memiliki relevansi langsung dengan filsafat Hegel dalam beberapa hal kurang tepat.

Begitu pula kasus kekaguman Marx terhadap Feuerbach. Marx sepakat dengan pernyataan Feuerbach bahwa "manusia yang membuat agama, dan bukan agama yang membuat manusia". Namun, dia kurang sependapat dengan penjelasan Feuerbach sesudahnya yang mengatakan bahwa "Penderitaan manusia adalah tempat kehadiran Allah". Feuerbach oleh Marx dianggap tidak konsisten dengan hanya berhenti pada kehadiran Allah, yang menurutnya disebabkan oleh penderitaan manusia.

Kata Marx, Feuerbach bersikap tidak adil karena hanya menimpakan kesalahan lahirnya agama kepada manusia. Sebab, dengan logika itu, berarti Feuerbach menempatkan manusia sebagai sebab dan agama sebagai akibat. Semestinya, Feuerbach mencari akar persoalan mengapa manusia sampai menderita dan pada akhirnya memutuskan untuk menciptakan agama sebagai tempat pelarian. Menurut Marx, manusia dalam konsepsi agama Feuerbach masih bersifat abstrak. Sama abstraknya dengan gagasan roh semesta yang disampaikan Hegel.

Marx menuduh Feuerbach telah melupakan faktor penyebab penderitaan manusia, yaitu sistem kemasyarakatan yang timpang. Bagi Marx, penderitaan yang dialami manusia bukan disebabkan oleh faktor individunya, melainkan oleh sebuah sistem besar yang memaksa manusia harus menderita. Sistem besar yang menindas itu hanya dapat ditemukan dalam realitas nyata, dan bukan dalam angan-angan rasio seperti dikatakan Hegel, ataupun dalam imajinasi manusia seperti dikatakan Feuerbach.

Sayangnya, sekian kritik tajam dan mendasar yang disampaikan Marx terhadap kedua pendahulunya tersebut tidak ditemukan dalam teks sosialisme-Islam Tjokro. Tjokro terlalu mudah mengambil kesimpulan bahwa Marx bersama Engels tetap mengusung teori dialektika Hegel untuk kemudian dipakai sebagai "dasarnya historich materialisme". Tjokro sepertinya melupakan bagaimana teori dialektika Hegel justru dijadikan alat oleh Marx untuk menjungkirbalikkan filsafat Hegel sendiri.

Dengan landasan pikir materialisme historis yang masih problematis itu, Tjokro beranjak ke tahap pemikiran selanjutnya, yaitu gagasan materialisme historis yang dianggapnya anti-Tuhan. Sebelumnya, Tjokro sudah menjelaskan panjang lebar soal inti gagasan materialisme historis yang hanya mengakui bahwa proses kehidupan berawal dari dialektika kebendaan.

Dengan "Materialisme peladjaran" yang sudah tersusun sebelumnya, Tjokro sampai pada kesimpulan bahwa filsafat materialisme historis yang menjadi sumber inspirasi sosialisme pada ujungnya menolak kehadiran Tuhan. Berikut logika yang dibangun Tjokro:

„Lagi, didalam salah satu karangannya (kalau saja tidak keliru), jaitu: *Inleiding tot de kritiek der Hegelsche rechtphilosophie*, Marx berkata begini: agama itu ialah kebingungan otak, jang dibuat-buat oleh manusia untuk meringankan hidup jang sukar ini ... Agama itu Tjandunja rakjat (*De Godsdienst is de opium es volks*)."

„Kita orang ber-Tuhan, menjatakan dengan jakin, bahwa: segala sesuatu asalnja dari Allah, dan kembali kepada Allah (*Uit God, door entot God zijn alle dingen*)."

„Historis materialisme pun sebaliknya, menjatakan dengan jakin, bahwa: segala sesuatu asalnja sari benda, oleh benda dan kembali kepada benda (*Uit de stof, door de stof, tot de stof zijn alle dingen*)."¹¹

Kesimpulannya:

„Kenjataan-kenjataan jang diterangkan diatas ini tjukuplah membuktikan, bahwa histories materialisme peladjaran Karl Marx jang mendjadi dasarnya dia punja wetenschappepelijl socialisme, adalah dengan terang-terangan mengingkari adanya Tuhan, malaikat, roch dan beberapa hal yang lain-lain lagi, jang diadjarkan oleh semua agama terutama sekali agama Islam."¹²

¹¹ Cetak tebal asli dari pengarang. Cetak tebal ini menunjukkan semangat Tjokro-aminoto dengan menekankan teksnya pada kalimat-kalimat tertentu, lihat H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Socialisme ...*, hlm. 21.

¹² *Ibid.*

Belum puas dengan kesimpulan itu, Tjokro memperkuat argumentasinya dengan mengatakan bahwa jika dilacak jauh ke belakang, filsafat Hegel, Feuerbach, dan Karl Marx bersumber dari doktrin Darwinisme. Kata Tjokro:

Memang begitulah peladjaran historis materialisme, sebab tak boleh dipungkiri lagi, Marxisme adalah suatu faham yang melakukan benar-benar teori Darwin tentang peri-kemanusiaan dan riwayatnya. Kalau pihak sosialis bangsa Barat, suka mengakui, maka Darwinisme itu adalah diadajarkan di dalam kursus-kursusnya sebagai kejakinan. Darwinisme, diantara lain-lain, mengajarkan bahwa riwayatnya peri kemanusiaan itu tidak seperti yang dinjatakan dengan yakin dalam kitab-kitab Agama, tetapi asal turunannya manusia itu — katanya — dari binatang yang ketjil-ketjil, tambah lama tambah sempurna, kemudian menjadi manusia seperti kita ini!!¹²

Tidak pada tempatnya menilai apakah betul Marxisme memang anti-Tuhan. Selain sudah masuk wilayah interpretatif, akan lebih tepat jika tudingan Tjokro tersebut dijawab para kader PKI di bagian tersendiri dalam buku ini. Namun, sekadar catatan, pada 1905, pemimpin Partai Komunis di Rusia, VI Lenin pernah memberikan ulasan tentang agama dan sosialisme. Kata Lenin:

... Bagaimanapun juga, kita tidak boleh dan tidak patut untuk jatuh dalam kesalahan menempatkan persoalan agama ke dalam sebuah abstrak, kebiasaan yang idealistik, sebagai sebuah masalah "intelektual" yang tidak berhubungan dengan perjuangan kelas, seperti yang tidak jarang dilakukan oleh kaum demokrat-radikal yang ada di antara kaum borjuis.

... Kesempitan cara berpikir borjuis yang lupa bahwa beban agama yang memberati kehidupan manusia, sebenarnya, tak lebih adalah sebuah produk dan refleksi beban ekonomi yang ada di dalam masyarakat.

(Oleh sebab itu) hal inilah yang menjadi alasan mengapa kita tidak akan menyatakan ateisme dalam program kita. Itulah mengapa kita tidak dan tidak akan melarang kaum proletariat yang tetap memelihara sisa-sisa prasangka lama untuk menggabungkan diri mereka dengan Partai kita. Kita akan selalu meng-

¹² *Ibid.*

khotbahkan cara pandang ilmiah, dan hal itu adalah esensial bagi kita untuk memerangi ketidakkonsistenan dari berbagai aliran "Nasrani".¹⁴

Ungkapan eksplisit Lenin bahwa ateisme tidak akan dimasukkan dalam program partai dapat dijadikan salah satu teks pembanding atas kesimpulan Tjokro bahwa Marxisme anti-Tuhan. Terlepas dari persoalan apakah Tjokro pernah mendengar atau membaca pernyataan Lenin tersebut, yang jelas bahwa teks itu dibuat Lenin jauh sebelum Marxisme masuk ke Hindia Belanda. Dalam konteks periodisasi sejarah, kecil kemungkinan pernyataan Lenin itu tidak sampai terakses oleh para aktivis pergerakan bumiputera saat itu. Beberapa surat kabar bumiputera, seperti *Suara Bekelai*, *Saro Tomo*, *Medan Moeslimin*, maupun *Islam Bergerak*, sangat gencar menginformasikan perkembangan gagasan dan pergerakan komunis Rusia.

Atau, bisa jadi Tjokro memang sengaja mengesampingkan teks Lenin tersebut, karena begitu semangatnya membangun basis epistemologi Islam untuk mengatasi sosialisme. Kemungkinan itu sangat terbuka setelah melihat tulisan Tjokro yang hampir selalu memberikan cetak tebal terhadap setiap pernyataan para tokoh pendukung Marxisme yang mempertanyakan posisi agama dan Tuhan. Misalnya, teks berikut ini:

Lagi, di dalam salah satu karangannya (kalau saja tidak keliru), jaitu: *Inleiding tot de kritiek der Hegelsche rechtsphilosophie*, Marx berkata begini: "Agama itu ialah kebingunan otak, yang dibuat-buat oleh manusia untuk meringankan hidup yang sukar ini ... Agama itu tjandunya rakjat (*De Godsdienst is opium des volks*)."¹⁵

Selain soal cetak tebal yang mengesankan "ambisi" Tjokro untuk meyakinkan bahwa Marxisme adalah ateis, keraguan

¹⁴ Tulisan dalam kurung dari penulis. Teks ini merupakan terjemahan dari tulisan Lenin berbahasa Inggris. Lihat V.I. Lenin, *Socialism and Religion*, (Moscow: Progress Publishers, 1972), hlm. 83-87.

¹⁵ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme ...*, hlm. 21.

Tjokro atas referensi yang digunakan dengan mengatakan *kalau saja tidak keliru* mengindikasikan bahwa saat menulis *Islam dan Sosialisme*, Tjokro tidak didampingi referensi yang ketat. Terbukti, pernyataan Marx yang dikutip Tjokro di atas ternyata bukan dalam buku *Inleiding tot de kritiek der Hegelsche rechtsphilosophie*, melainkan sepenuhnya berada dalam *The Communist Manifesto*.

Buku yang dimaksud Tjokro ditulis Marx pada 1843, yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Inggris berjudul *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Buku ini lebih banyak berbicara tentang konsepsi negara modern dan bukan membahas soal agama dan Tuhan. Marx baru mulai menulis tentang agama satu tahun sesudahnya melalui tulisannya, *Sebelas Tesis tentang Feuerbach*. Berawal dari tesis ini, Marx berlanjut ke *Manifesto Komunis* pada 1848.

Kesan ambisius Tjokro itu juga terlihat saat mengaitkan gagasan Marxisme dengan konsepsi evolusi Darwin. Padahal, jika dilacak dari sekian karya Marx, tidak ada satu pun yang menyinggung teori evolusi Darwin. Kawan setia Marx-lah, Engels, yang secara resmi menulis soal teori evolusi Darwin dalam bukunya, *Dialectic of Nature*. Dalam buku ini, Engels memang secara khusus menganalisis proses perubahan kera menjadi manusia.¹⁶

Beberapa kelemahan pemikiran Tjokroaminoto dapat dimaklumi karena referensi tentang sosialisme dan Marxisme pada periode tersebut jumlahnya masih sangat terbatas. Selain itu, faktor bahasa menjadi kendala bagi para tokoh pergerakan bumiputera untuk mengakses referensi tentang sosialisme dan Marxisme secara langsung dari karya aslinya. Para tokoh pergerakan masih sangat mengandalkan buku-buku tentang Sosialisme dan Marxisme terjemahan Belanda.

Sementara itu, pada masa yang sama, para pengikut

¹⁶ Friedrich Engels, *Dialectic of Nature: Collected Works*, Volume VI, (Moscow: Progress Publisher, 1969), hlm. 60-90.

Marxisme di Partai Sosialis Belanda (SDAP) tersingkir dari arena politik di Negeri Belanda. Bersamaan dengan kemenangan faksi sosialis demokrat di tubuh SDAP yang berhasil menguasai parlemen Belanda. Implikasinya, tentu saja, pemerintah Hindia Belanda sebagai kepanjangan tangan pemerintah Belanda akan sangat membatasi referensi “kiri” yang masuk ke Hindia Belanda.

Di sisi lain, para tokoh SDAP faksi Marxisme asal Belanda yang ada di Indonesia, seperti Sneevliet maupun Bergsma, yang *notabene* pemasok utama referensi Marxisme untuk para tokoh pergerakan bumiputera, ruang geraknya sangat dibatasi oleh pemerintah. Ditambah lagi, selama di Indonesia, afiliasi gerakan para tokoh tersebut lebih condong kepada para tokoh SI faksi PKI. Sedangkan Tjokro sendiri bersama SI Putih-nya sejak 1921 menjaga jarak yang tegas terhadap PKI.

Tidak heran jika pandangan Tjokro soal sosialisme dan Marxisme pada akhirnya berbeda dengan pandangan para tokoh pergerakan bumiputera yang berafiliasi dengan PKI. Semaoen adalah salah satu tokoh PKI yang berusaha mematahkan tuduhan Tjokro bahwa Marxisme dan Komunisme adalah ateis.

Satu tahun sebelum pecahnya CSI (1919), Semaoen menulis *Hikajat Kadiroen*. Dalam novel ini, Semaoen menggambarkan bagaimana situasi dialog antara seorang propagandis PKI bernama Tuan Tjitro dan Kyai Noeroedin di sebuah rapat umum (*vergadering*) yang digelar oleh PKI.¹⁷ Dalam pidatonya, Tuan Tjitro menyampaikan tujuan dan cita-cita komunisme yang diusung oleh PKI. Setelah selesai berpidato, Tuan Tjitro mempersilakan peserta *vergadering* untuk bertanya, menyangkal, atau memberikan pendapat tentang cita-cita PKI. Masih dalam novel itu, diceritakan Kyai Noeroedin unjuk bicara. Katanya:

“Saya ada pikiran lain dengan Tuan Tjitro, kalau benar semua

¹⁷ Semaoen berusaha menempatkan dirinya sebagai Tuan Tjitro.

yang tadi ia katakan, maka pergerakan P.K. mau memakmurkan manusia alam urusan lahir, yakni dalam hal duniawi atau harta benda dunia, dalam pikiran saya, hal itu justru sangat berbahaya bagi manusia. Karena urusan batin atau masalah agama serta kepercayaan kepada Gusti Allah lalu menjadi rusak ... Jadi, nomor satu haruslah agama dimasukkan dalam hati sanubari manusia.”¹²

Pendapat Kyai Noeroedin itu ditanggapi oleh Tuan Tjitro sebagai berikut:

“Sekarang saya mau menjawab Kyai Noeroedin lebih dahulu. Tadi saya sudah menerangkan bahwa kita mengusahakan perbaikan lahir, supaya perbaikan batin tidak tergoda oleh kesusahan lahir. Siapa bisa mengirim pemuda ke pesantren kalau orang tuanya miskin? Karena kehidupannya susah, jadi manusia hanya sibuk menggunakan waktunya untuk mencari makan. Sehingga banyak yang lupa dengan urusan batiniyah. Jadi bukan usaha perbaikan duniawi yang merusak urusan batiniyah. Tetapi rusaknya masalah lahiriah yang sering merusak masalah batiniyah.”¹³

Sosok Kyai Noeroedin yang ulama itu, dan materi pertanyaannya yang mempersoalkan cita-cita perjuangan PKI, sepertinya sengaja dimunculkan oleh Semaoen. Jauh sebelum Tjokro menuding komunisme adalah ateis, Semaoen sepertinya sudah menyadari kemungkinan munculnya kesalahpahaman tentang ajaran komunisme seperti disampaikan Kyai Noeroedin. Dan, lewat dialog antara Tuan Tjitro dan Kyai Noeroedin ini, Semaoen ingin memberikan klarifikasinya.

Meminjam mulut Tuan Tjitro, Semaoen ingin membalik logika agama yang digunakan Kyai Noeroedin. Pertanyaan “Siapa bisa mengirim pemuda ke pesantren kalau orang tuanya miskin?” ia gunakan untuk mematahkan kekhawatiran Kyai Noeroedin tentang ajaran komunis yang dinilai hanya mementingkan urusan duniawi dan berpotensi melupakan urusan akhirat.

¹² Semaoen, *Hikajat Kadirvan*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2000), hlm. 136.

¹³ *Ibid.*

Penegasan Semaoen bahwa ajaran komunis bukan ateis, juga dapat dibaca dari sekian banyak pernyataan Tuan Tjitra di novel tersebut, yang selalu mengakhiri pidatonya dengan mengatakan bahwa jalan komunis merupakan kodrat kemanusiaan *sesuai dengan wet perjalanan zaman Tuhan Allah*. Ungkapan serupa juga ditemukan dalam tulisan Semaoen lainnya, seperti *Penoentoen Kaoem Boeroeh*.

Sejak awal, Semaoen sepertinya sangat memahami potensi salah tafsir terhadap gagasan komunisme. Terutama, menyangkut jargon *agama adalah tjandu rakjat* yang tercantum dalam dokumen Manifesto Komunis Karl Marx pada 1884. Bersamaan dengan meletusnya Revolusi Bholsevik, manifesto itu mulai banyak dibaca dan dibicarakan di kalangan bumiputera. Dan, terbukti, jargon agama adalah candu rakyat menjadi senjata jitu bagi SI Putih untuk menghantam gerakan PKI. Pembelaan Semaoen ataupun tokoh PKI lainnya tetap tidak mampu mengubah pandangan Tjokro tentang ajaran komunisme yang dinilai lainnya anti-Tuhan. Bahkan, Tjokro semakin bersemangat membangun basis epistemologi Islam untuk menandingi komunisme.

Di bagian kedua tulisannya tentang Islam dan Sosialisme, Tjokro mulai memaparkan bangun pemikiran Islamnya yang sejak awal ia sebut "sosialisme yang dikehendaki Islam". Berikut konsepsi Tjokro yang memakan 2/3 dari total halaman bukunya. Ia memulai dengan dasar Sosialisme Islam dengan mengutip Surat Al-Baqarah (2: 213) yang berbunyi: "*Kâna an-nâsu ummatan wâhidatan*", yang diartikannya: *Perikemanusiaan itu adalah satu kesatuan*. Ayat ini ia maksudkan sebagai petunjuk awal bahwa jauh sebelum gagasan sosialisme dan komunisme lahir, Islam telah lebih dahulu berbicara tentang cita-cita kesatuan umat, seperti halnya cita-cita sosialisme yang menginginkan terbentuknya sistem masyarakat tanpa kelas dengan kewarganegaraan yang melampaui suku dan teritori. Tjokro menyebutnya "*Islam dan anasir² sosialisme*". Katanya, ada tiga anasir sosialisme yang juga diajarkan oleh Islam:

Menurut pendapat saja, dalam faham sosialisme terkandung tiga unsure, yaitu: kemerdekaan (*vrijheid – liberty*), persamaan (*gelijkheid – equality*) dan persaudaraan (*brodershap – fraternity*). Ketiga unsure ini dimasukkan sebanyak-banyaknya di dalam peraturan-peraturan Islam dan di dalam pergaulan masyarakat yang telah dibangun oleh Nabi kita yang suci, Muhammad s.a.w.²⁰

Dengan sangat yakin, Tjokro mengungkapkan bahwa tiga gagasan utama sosialisme, yaitu, kemerdekaan, persamaan, dan persaudaraan, dapat ditemukan dalam ajaran Islam. Katanya, ajaran sosialisme Islam itu dapat dilacak melalui dua pintu, yaitu peraturan Islam (Al-Qur'an dan hadits), serta sistem kemasyarakatan yang dibangun oleh Nabi Muhammad.

Untuk ajaran sosialisme yang pertama, yaitu kemerdekaan, Tjokro mengutip dua ayat Al-Qur'an. Ayat pertama, "*lâ haula walâ quwwata illâ bi Allâh*" (Tidak ada daya upaya dan tidak ada kekuatan, melainkan dari pada Allah belaka). Kedua, *iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'in*" (Hanya Tuhan sajalah yang kami sembah, dan hanya Tuhan sajalah yang kami mintai pertolongan). Tjokro mengklaim kedua ayat ini sebagai bukti bahwa ajaran Islam menjamin sepenuhnya kemerdekaan umat manusia untuk bertindak mandiri tanpa harus takut dan tergantung pada kekuatan lain, selain kepada Allah. Katanya:

Sesungguhnya, didunia ini tidak ada barang sesuatu yang menakutkan mereka. Mereka merasa tidak bertanggungjawab kepada siapapun juga, melainkan kepada mereka punja perasaan batin sendiri, kepada mereka punja Allah yang Maha Kuasa, Maha Besar dan Maha Tinggi. Mereka itu merdeka-lah seperti udara dan sungguh-sungguh merasakan seluas-luasnya kemerdekaan yang orang dapat memikirkannya.²¹

Tjokro ternyata belum puas. Ia beranjak ke upaya membandingkan ajaran kemerdekaan Islam dengan ajaran kemerdekaan sosialisme. Menurutnya, ada perbedaan mendasar antara cita-

²⁰ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme ...*, hlm. 29.

²¹ *Ibid.*, hlm. 30.

cita kemerdekaan Islam dan sosialisme. Kemerdekaan Islam, kata Tjokro, mendasarkan diri pada nilai transendental Allah, sedangkan kemerdekaan sosialisme berdasarkan materialisme. Dalam kesimpulan akhirnya, Tjokro lebih mengunggulkan konsepsi kemerdekaan yang diajarkan Islam daripada sosialisme. Tjokro beralasan:

... Ingatlah: materialisme dapat dirusak oleh satu materialisme yang lebih besar. Materialisme dapat dibinasakan, tetapi spiritualisme tidak! Badan manusia yang terdiri dari darah daging itu bisa disakiti, tetapi semangat dan djiwa sesuatu rakyat tidak dapat dibinasakan. Sesuatu jiwa-jiwa tidak dapat dibunuh dengan bajonet dan peluru atau bom. Kemadjuan barang benda yang bersandar kepada kereta api dan telegraf, dereadnought dan aeroplane dapat dibinasakan ... tetapi perserikatan, persatuan, dan kebulatan semangat yang bersandar kepada keutamaan achlak dan kebadjkan, tiadalah dapat dibinasakan.²²

Keyakinan Tjokro bahwa kemerdekaan manusia yang berlandaskan spiritualitas agama “tiadalah dapat dibinasakan” juga diperkuat dengan pendapatnya tentang kekuatan lebih pemegang otoritas ajaran kemerdekaan. Katanya, ajaran kemerdekaan Islam bersumber pada otoritas wahyu Allah yang bersifat abadi dan tidak mungkin berubah. Berbeda dengan ajaran kemerdekaan sosialisme yang berpotensi besar untuk berubah-ubah karena otoritas ajarannya hanya bersandar pada materialisme hasil kontemplasi manusia. Dia ingin mengatakan, produk pemikiran manusia bersifat labil. Sewaktu-waktu pemikiran itu akan digantikan oleh pemikiran lain yang lebih maju. Tjokro menyebut, “Materialisme dapat dirusak oleh satu materialisme yang lebih besar”.

Namun, Tjokro sepertinya melupakan bahwa meskipun Al-Qur'an dan hadits dibuat oleh Allah, dalam dunia nyata, kendali pemaknaan wahyu Tuhan pada akhirnya bergantung pada manusia. Sepeninggal Muhammad, tidak ada lagi manusia yang

²² *Ibid.*, hlm. 18-19.

dapat merepresentasikan diri sebagai wakil Tuhan, yang berhak memberikan makna tunggal terhadap wahyu Allah. Artinya, apa yang disebut Tjokro dengan “semangat jang bersandar kepada keutamaan achlak dan kebadjikan, tiadalah dapat dibinasakan”, secara otomatis gugur. Tidak ada lagi standar baku yang dapat dijadikan ukuran untuk menilai keutamaan akhlak dan kebajikan. Semua kelompok masyarakat, bahkan setiap individu, mempunyai peluang yang sama untuk menafsir ulang wahyu Tuhan sesuai kepentingannya. Tafsir mayoritas kemudian akan menindas tafsir minoritas. Begitu pula sebaliknya jika berhasil memenangkan arena kontestasi pemaknaan wahyu Tuhan, tafsir minoritas itu akan menjadi referensi dominan. Persis seperti dikatakan Tjokro tentang “materialisme yang dapat dirusak oleh satu materialisme jang lebih besar”.

Artinya, usaha Tjokro mengangkat Islam sebagai sumber utama masyarakat sosialis dengan mengatakan “pengadjaran didalam Qur’an jang sutji itu, mendjadi pokoknja sosialisme,”²³ menjadi tidak bermakna lagi. Tjokro tetap tidak mampu melepaskan diri dari problem subjektivitas manusia atas wahyu Tuhan yang tadinya dianggap suci. Termasuk ketika Tjokro dengan mudahnya menjustifikasi kehidupan umat Islam di bawah kepemimpinan *khulafâ’ ar-râsyidîn*, yang disebutnya sebagai masyarakat Islam yang sosialis dan demokratis. Ia mengatakan:

... keempat Chalifah, Sajidina Abubakar, Sajidina Umar, Sajidina Usman dan Sajidina Ali memegang teguh azas-azasnya sosialisme dan demokrasi. Sungguh tarich Islam akan lebih besar dan lebih terang benderang tjahayanya, kalau sekiranya Sajidina Ali ... tidak meninggalkan dunia dengan sekonjong-konjong, lantaran ditusuk mati oleh seorang musuhnja. Perbuatan tersebut bukan sadja meminta korban dirinja Sajidina Ali sendiri, tetapi ada pula korban jang lebih besar, ialah persoalan sosialisme dalam Islam ...²⁴

²³ *Ibid.*, hlm. 23.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 55.

Tjokro sepertinya mengesampingkan fakta bahwa pelaku pembunuhan Ali justru dilakukan umat Islam sendiri, yang *notabene* dibesarkan dalam sistem kekhalifahan yang sosialis dan demokratis, itu pun kalau memang benar seperti dikatakan Tjokro. Hampir semua tarikh Islam menyebutkan, pelaku pembunuhan Ali justru berasal dari kelompok setia Ali yang kecewa terhadap sikap politik Ali.²⁵

Selain itu, perlu diingat bahwa kemelut politik berdarah juga sudah dimulai pada masa kekhalifahan Umar bin Khattab. Belum lagi, jika ditarik ke belakang pada masa Rasulullah masih memimpin, perseteruan politik antara kaum Muhajirin dan Anshor sempat meruncing. Namun, karena pada saat itu tafsir politik berada dalam kendali tunggal Muhammad, perseteruan itu dapat diredam. Namun, sepeninggal Muhammad, tiap kelompok lantas membuat tafsir dan interpretasi berbeda terhadap Al-Qur'an dan hadits untuk membenarkan langkah politik masing-masing. Mereka kemudian saling berebut klaim sebagai kelompok yang memegang teguh "semangat kepada keutamaan achlak dan kebadikan" seperti dikatakan Tjokro.

Pembacaan sejarah Islam yang tidak tuntas juga ditemukan dalam pemaparan Tjokro tentang Islam dan anasir-anasir sosialisme yang kedua tentang persamaan (*equality*). Tjokro memulainya dengan menuturkan kehidupan masyarakat Islam saat dipimpin Muhammad, yang menurutnya sarat dengan nilai-nilai persamaan. Berikut pemaparan Tjokro:

Tentang „persamaan“, maka orang-orang Islam pada zaman dahulu, bukan sadja semuanya menganggap dirinya sama, tetapi mereka menganggap menjadi satu. Diantara orang-orang Islam,

²⁵ Khawarij dituding sebagai dalang pembunuhan. Sebagai salah satu kekuatan politik di masa Ali bin Abi Thalib, seperti kelompok politik lainnya, Khawarij juga melakukan kajian dan interpretasi terhadap teks Al-Qur'an dan hadits untuk menyusun tindakan-tindakan politiknya, termasuk pembunuhan terhadap Ali. Latar belakang munculnya Khawarij sebagai kekuatan politik sekaligus aliran baru dalam Islam, lihat Dr. J. Suyuthi Pulungan, M.A., *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), hlm. 156-158.

tidak ada suatu perbedaan yang bagaimana pun juga matjamnya. Dalam pergaulan masyarakat diantara mereka tidak ada perbedaan derajat dan tidak ada pula sebab-sebab yang dapat menimbulkan perbedaan kelas.²⁶

Lebih lanjut, Tjokroaminoto menunjukkan nilai persamaan dalam Islam dengan pandangan Nabi Muhamad berikut ini:

Djuga, orang Islam tidak memperkenankan orang-orang yang tidak Islam membuat perbedaan antara manusia dengan manusia. Apabila mereka menerima utusan-utusan raja Kristen, dan ketika utusan itu menurut adat kebiasaan mereka berdjongkok dimukanya kepala-kepala Muslimin, maka kepala-kepala Muslimin ini tidak memperkenankan utusan tadi berdjongkok, sebab mereka itu sama-sama makhluk Tuhan belaka.²⁷

Bukan hanya itu. Tjokro juga mengatakan, dalam setiap pengambilan kebijakan, para pemimpin Islam mengembangkan konsep musyawarah. Tjokro menyebut tradisi ini sebagai bukti bahwa ajaran Islam mengajarkan nilai-nilai demokratis dalam sistem pemerintahan. Katanya:

Salah satu daripada sifat-sifat atau perbuatan demokratis yang diperintahkan oleh Qur'an, ialah bahwasanya orang-orang Islam hendaknja melakukan tiap-tiap pekerjaan sesudah bermusjawarat masak-masak satu sama lain (Qur'an: *Wa amrihum sjuro bainahum*). Nabi Muhammad s.a.w. menghapuskan segala perbedaan antara kaum „yang memerintah“ dan kaum „yang diperintah“. Dengan luluasa „kaum yang memerintah“ bermusjawarat dengan kaum „yang diperintah“, sedang kaum „yang diperintah“ memberikan nasehatnja kepaa kaum „yang memerintah“ sebagai melakukan salah satu daripada haknja.²⁸

Dari uraian di atas, ada dua hal penting yang ingin disampaikan Tjokro. *Pertama*, Islam menolak keras pengaruh strata sosial dalam sistem relasi sosial kemasyarakatan. Kasusnyalah dilarangnya para duta nonmuslim berjongkok di hadapan

²⁶ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme ...*, hlm. 30.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 32.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 49-50.

para pemimpin Islam. *Kedua*, dalam konteks politik, Islam mengembangkan sistem demokrasi dalam setiap pengambilan keputusan. Hal itu ditunjukkan Tjokro dengan mengatakan, "Nabi Muhammad s.a.w. menghapuskan segala perbedaan antara kaum 'yang memerintah' dan kaum 'yang diperintah'."

Sayangnya, Tjokro tidak menyebutkan rujukan sejarah yang ia gunakan. Terutama pada saat menarik kesimpulan terhadap ajaran Al-Qur'an tentang musyawarah yang dikatakannya sebagai sistem politik demokratis dalam Islam. Tjokro juga tidak menunjuk kasus nyata yang dapat menguatkan bahwa Muhammad betul-betul menghapuskan perbedaan antara kaum "yang memerintah" dan kaum "yang diperintah".

Besar kemungkinan konklusi Tjokro hanyalah klaim semata. Tjokro mungkin tidak mengetahui bagaimana Muhammad membuat kontrak politik yang diskriminatif terhadap warga nonmuslim dalam "Perjanjian Madinah".²⁹ Dalam piagam ini, ada beberapa butir kesepakatan yang dibuat Muhammad dengan umat nonmuslim di Madinah yang cenderung menguntungkan warga muslim dan merugikan warga nonmuslim. Di antaranya, kaum Yahudi dilarang keluar kota Madinah tanpa seizin Muhammad. Kemudian, jika terjadi perselisihan pendapat dalam perjanjian tersebut, penyelesaian akhirnya diserahkan kepada Allah dan Muhammad.

Dari fakta tersebut, jelas terlihat betapa posisi politik warga Yahudi adalah subordinan. Mobilitas warga Yahudi untuk membangun relasi sosial dan ekonomi dengan warga di luar Madinah menjadi sangat terbatas. Sebagai kelompok minoritas, umat Yahudi secara politik berada pada posisi subdominasi. Dengan ketentuan itu pula, Muhammad mempunyai legitimasi untuk melakukan kontrol politik yang kuat terhadap gerak warga Yahudi. Artinya, tesis Tjokro tentang sosok Muhammad sebagai

²⁹ Ahmad Baso, "Ummah Yang Terpelintir: Kritik Teks 'Konstitusi Madinah'", dalam *Jurnal Gerbang* (Surabaya: eLSAD), Vol. 03, Nomor II, Juli-September 1999, hlm. 17-26.

pemimpin umat yang *rahmatan lil 'ālamīn* dengan sendirinya gugur.

Di samping itu, ketentuan tentang model penyelesaian perselisihan politik pada akhirnya kembali kepada Muhammad. Kalau memang benar yang dikatakan Tjokro bahwa Muhammad membangun sistem demokrasi melalui mekanisme musyawarah, tentunya prosedur pengambilan keputusan diakhiri dengan sistem voting. Bukan menggunakan kekuatan otoritas seorang Muhammad. Bagi warga muslim, ketentuan tersebut tentu saja bukan persoalan. Sebab, Muhammad merupakan representasi Tuhan yang disembah umat Islam, namun tidak untuk warga Yahudi.

Kesimpulan Tjokro yang terburu-buru, bahwa ajaran Islam adalah sosialis dan demokratis, juga terlihat ketika ia memaparkan konsepsi zakat dalam Islam. Katanya:

Nabi kita menjuruh kita berlaku dermawan dengan azas-azas yang bersifat sosialis. Sementara itu, Qur'an berulang-ulang menjatakan, bahwa memberi sedekah itu bukannya bersifat kebadjikan, tetapi bersifat satu perintah yang keras, dan tidak boleh dilalaikan ...

Adapun besarnya zakat adalah ditentukan demikian rupa, sehingga apabila segenap peri-kemanusiaan menjalankan hukum Islam tentang zakat, ditambah lagi dengan lain-lain kedermawanan seperti yang dikehendaki oleh Islam, maka di dunia kita akan datangnya peri-keadaan Sosialisme, peri-keadaan sama-rata sama-sama rasa, ialah peri-keadaan selamat.²⁰

Tjokro menganggap bahwa zakat merupakan konsepsi sosialisme dalam Islam untuk memerangi kapitalisme. Katanya, dengan zakat ataupun sedekah, akumulasi kapital dapat di-kontrol sejak dini. Ia juga mengatakan kewajiban mengeluarkan derma melalui zakat dan sedekah dapat mempercepat proses pemerataan kapital sehingga akan membentuk sistem masya-

²⁰ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme ...*, hlm. 26-27.

rakat Islam yang sosialis. Namun, Tjokro tidak menghitung besaran zakat yang diwajibkan oleh Islam. Perlu diketahui, dalam aturan Islam, ketentuan besaran zakat untuk setiap komoditas ekonomi tidak sama. Misalnya, sektor peternakan. Untuk aset 40 ekor kambing, Islam hanya mewajibkan zakat sebanyak satu ekor, atau tidak lebih dari lima persen. Sedangkan untuk sektor pertanian, jika mengandalkan air hujan, besarnya zakat ditetapkan 10 persen. Namun, jika airnya memanfaatkan saluran irigasi, besarnya zakat ditetapkan sebesar lima persen. Begitu pula sektor perniagaan. Para pengusaha diwajibkan membayar zakat sebesar 10 persen.

Memang, di luar zakat, Islam juga menganjurkan untuk memperbanyak amal melalui infaq ataupun shodaqoh. Namun, dalam yurisdiksi Islam, ketentuan itu hukumnya sunnah. Artinya, kalau Tjokro menganggap zakat sebagai bentuk ajaran sosialisme dalam Islam, itu berarti kontrol terhadap akumulasi kapital digaransikan hanya pada angka maksimal 10 persen dari perputaran kapital yang ada.

Padahal, logika kapitalisme tidak mengenal batasan persentase tentang perputaran kapital. Kalau ikdim usaha memungkinkan, perputaran kapital, termasuk keuntungannya, dapat mencapai lebih dari 100 persen. Apakah artinya kewajiban zakat yang maksimal hanya 10 persen tersebut, dan diharapkan mampu membendung akumulasi kapital dalam sistem kapitalisme. Seketap apa pun ketentuan zakat diberlakukan, penumpukan kekayaan tetap tidak dapat dihindari.

Ada asumsi dasar yang sepertinya belum dipahami oleh Tjokro saat menjadikan konsepsi zakat sebagai ajaran sosialisme dalam Islam. Asumsi dasar itu adalah bahwa zakat sampai kapan pun tetap mengakui kepemilikan modal atas nama pribadi. Zakat hanyalah bagian kecil dari usaha Islam untuk menjaga agar penumpukan kapital tidak hanya dinikmati segelintir orang. Namun, pada dasarnya, Islam tetap memperbolehkan setiap orang melakukan kegiatan usaha dengan menumpuk kapital

sebesar-besarnya. Tentu, syaratnya, tidak melanggar aturan Islam, seperti riba. Secara mendasar, sikap Islam terhadap kapital tetap berbeda dengan sosialisme yang sejak awal menolak tegas kepemilikan modal atas nama pribadi. Dalam sosialisme, aset produksi ditegaskan dikuasai secara kolektif.

Sebetulnya, dilihat dari logika penyikapannya terhadap kepemilikan dan akumulasi kapital, Islam dengan konsep zakatnya lebih condong berpihak pada kapitalisme. Atau, minimal masih memberikan toleransi yang cukup tinggi terhadap sistem kapitalisme. Logika zakat yang meminta bagian 10 persen dari akumulasi kapital lebih dekat dengan konsep *welfare state*³¹ yang dikenal dalam sistem pemerintahan kapitalistik. Dalam konsep tersebut, diharapkan terjadi pemerataan ekonomi yang tinggi melalui pertumbuhan ekonomi yang tinggi pula.

Sebetulnya di sinilah titik perbedaan antara pemahaman sosialisme Tjokro dan konsepsi sosialisme Karl Marx. Dalam *Das Kapital*, Marx memperkenalkan rumus kapital $M1-C-M2$ (Money 1-Commodity-Money2).³² Rumus ini nantinya akan menggugurkan omong kosong tentang pemerataan kapital melalui pertumbuhan ekonomi, seperti halnya dalam konsepsi zakat.

Menurut Marx, ketika $M1 = M2$, kapitalisme tidak akan pernah muncul. Kapitalisme akan muncul apabila $M1 < M2$. Artinya, uang pertama ($M1$) yang digunakan untuk pengadaan komoditas (C) ketika dijual lagi dan menghasilkan uang kedua ($M2$) ternyata menimbulkan selisih, karena uang kedua lebih besar daripada uang pertama. Selisih atau kelebihan itu disebut oleh Karl Marx sebagai nilai lebih, atau lebih umum dikenal dengan laba. Zakat yang aturan persentase wajib zakatnya hanya 10 persen akan

³¹ *Welfare state* adalah konsep tentang negara kesejahteraan. Artinya, kesejahteraan sosial masyarakat ditentukan melalui regulasi negara, tidak bergantung pada swasta. *Welfare state* sering diidentikkan dengan konsep sosialisme demokrasi. Lihat Patrick Dunleavy dan Bredan O'Leary, *Theories of The State*, (New York: New Amsterdam Books, 1987), hlm. 8.

³² Karl Marx, *Das Kapital*, Vol II, (Moscow: Progress Publisher, 1887), hlm. 32-44.

sangat sulit membuat $M1 = M2$. Sebab, selisih dengan $M1$ bisa mencapai 10 kali lipat. Pengurangan yang hanya sebesar 10 persen tidak akan terlalu signifikan terhadap penumpukan kapital. Hal ini disebabkan penguasaan kapital ada pada perseorangan, bukan secara kolektif.

Seharusnya Tjokroaminoto lebih memilih *sirkah*³³ sebagai contoh kasus, karena di dalamnya ada penguasaan aset secara kolektif sehingga penumpukan kapital tidak hanya ada pada satu orang, tetapi pada semua orang. Keinginan Tjokroaminoto untuk *sama rasa sama rata* lebih dapat dijamin dalam *sirkah*. Namun demikian, model kepemilikan kolektif pun sebetulnya tidak luput dari kritik Karl Marx.

Ajaran Islam lainnya yang disebut Tjokroaminoto sebagai nilai-nilai sosialisme adalah penghapusan Islam terhadap riba. Islam memang melarang seseorang untuk mengambil keuntungan yang dihasilkan bukan dari laba jual-beli yang transparan. Keuntungan hasil usaha yang bukan diperoleh melalui kerja produktif tidak boleh diambil. Contoh riil yang dikemukakan oleh Tjokroaminoto berkaitan dengan *riba* adalah persoalan bunga. Ia mengungkapkan:

Beralasan azas yang menyatakan bahwa sekalian makhluk Tuhan itu bersaudara, dan harus tolong menolong satu sama lain, maka dengan sekeras-kerasnya Islam melarang memakan riba' atau pemungutan rente (bunga) dari matjam manapun djuga ... Dengan larangan seperti yang tersebut itu, maka Islam mentjegah terdjadinya kapitalisme sampai kepada akar-akarnya sama sekali.³⁴

Tjokro tidak menjelaskan secara rinci soal bahaya riba, yang menurutnya jika dihapus akan mampu menumpas kapitalisme

³³ *Sirkah* merupakan salah satu konsep ekonomi (*mu'āmalah*) dalam Islam. Sebuah konsep usaha ekonomi yang melibatkan dua orang atau lebih dalam satu bidang usaha. Lihat Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam*, cet XXXVI, (Bandung: Sinar Algerindo, 2003), hlm. 296-298.

³⁴ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme ...*, hlm. 48-49.

sampai ke akar-akarnya. Ayat yang dikutip oleh Tjokro dalam teks selanjutnya, yaitu Al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat 279-280, hanya menyebutkan bahwa riba (bunga) dianggap sangat memberatkan pihak penghutang yang sedang ditimpa kesulitan ekonomi. Katanya, bentuk pinjaman yang menggunakan sistem bunga dinilai bukan mengatasi masalah, tetapi justru membebani pihak penghutang dengan masalah baru. Dan, katanya, hal itu tidak sesuai dengan ajaran Islam yang bersifat tolong menolong.

Di sinilah sebetulnya letak kelemahan Tjokro saat mengambil riba sebagai konsepsi sosialisme Islam dengan maksud untuk menghantam kapitalisme. Tjokro melihat persoalan bunga pinjaman dari sisi moralitas belaka. Dia terpaku pada asumsi bahwa status peminjam adalah orang yang sedang tertimpa musibah. Tjokro lupa bahwa banyak orang yang meminjam uang bukan sekadar untuk kebutuhan konsumsi pribadi, melainkan sengaja digunakan sebagai alat produksi. Pada akhirnya, pinjaman itu dapat menghasilkan laba, atau dalam istilah Karl Marx disebut *money capital*.³⁵

Bagi peminjam yang statusnya seperti itu, tentu tidak sepenuhnya tepat jika dikategorikan sebagai orang lemah yang harus ditolong. Justru ketika bunga pinjaman dihapuskan, laba yang ia hasilkan dari uang pinjaman akan menumpuk menjadi miliknya sendiri. Penumpukan kapital justru akan berlangsung secara cepat. Oleh sebab itu, Marx tidak pernah mempersoalkan bunga pinjaman secara serius. Menurut Marx, bunga pinjaman merupakan bagian kecil dari sekian jenis laba usaha yang diperoleh para pemilik modal atas usaha yang mereka lakukan.

Yang terpenting justru apakah besaran bunga pinjaman itu masih berada dalam batas kewajaran. Artinya, jika dikembalikan pada rumus kapital yang disusun Marx, $M1-C-M2$, apakah bunga

³⁵ Anthony Brewer, *Kajian Kritis Das Kapital Karl Marx*, (Jakarta: Teplok Press, 1999) hlm. 240-241.

pinjaman tersebut telah mengubah besaran $M1$ menjadi $M2$? Kalau hasilnya $M2$ menjadi lebih besar daripada $M1$, itu berarti ada ketentuan besaran bunga pinjaman yang tidak lazim. Bisa jadi, pihak pemberi pinjaman terlalu besar menentukan besarnya bunga pinjaman, atau sebaliknya, bunga pinjaman terlalu kecil dibandingkan keuntungan usaha yang dikelola pihak penghutang. Dengan demikian, problem dasarnya bukan terletak pada ada-tidaknya bunga pinjaman, melainkan bagaimana proporsionalitas bunga pinjaman dibandingkan dengan laba usaha yang dijalankan.

Maka, anggapan Tjokro bahwa penghapusan riba merupakan langkah Islam untuk "*mentjegah terdjadinja kapitalisme mulai dari pada benihnja, dan menghantjurkan kapitalisme sampai kepada akar-akarnya*" terlalu berlebihan. Perlu diingat, peluang penumpukan kapital lewat mekanisme nilai lebih ($M1 < M2$) bisa terjadi di mana saja, bukan hanya lewat bunga pinjaman. Dalam sistem jual-beli konvensional yang disahkan menurut Islam, seperti *tijârah*, potensi terjadinya penumpukan kapital tetap terbuka.

Menurut Marx, selama proses pencapaian dan pengembalian nilai lebih tidak dikontrol, penumpukan kapital akan terus berlangsung. Kata Marx, logika kapital mengharuskan seseorang mendapatkan nilai lebih melalui efisiensi biaya produksi. Dan, efisiensi itu biasanya akan dilakukan terhadap subjek utama proses produksi, yaitu "tenaga kerja". Marx berkali-kali mempersoalkan upah pekerja yang selalu tidak sesuai dengan nilai lebih yang didapat dari hasil penjualan komoditas. Kata Marx, jika ingin adil, seharusnya nilai lebih suatu barang ditentukan berdasarkan harga tenaga kerja yang dikeluarkan. Namun, hal ini tidak akan pernah terjadi. Kepentingan pemodal dan mekanisme pasar dalam sistem kapitalisme adalah makhluk "gaib" yang tidak pernah terjamah oleh para pekerja. Marx menyebutnya sebagai proses keterasingan (alienasi).

Soal pekerja, Tjokro juga pernah menulis seperti ini:

Sering juga pekerjaan kasar untuk mencari sesuap nasi dianggap sebagai suatu penghinaan. Fikiran dan anggapan yang sematjam itu sangat berlawanan sekali dengan hukum-hukum sosialisme, sedang Islam pun menjela sekeras-kerasnya anggapan yang sematjam itu, dan Islam telah menjunjung derajat perburuhan.²⁶

Tjokro tampak sangat mendukung perjuangan buruh. Bahkan sampai tidak rela jika ada yang merendahkan status pekerja. Dilihat sekilas, orang akan beranggapan bahwa Tjokro berpihak pada buruh dan betul-betul menunjukkan sikap sosialisnya lewat pandangan Islam yang ia katakan "menjunjung derajat perburuhan". Namun, jika dianalisis lebih jauh, ada perbedaan mendasar dalam cara pandang buruh antara Tjokro (Islam) dan sosialisme.

Dari kutipan di atas, meski berada pada posisi membela buruh, pada dasarnya pemikiran Tjokro tidak banyak menolong nasib buruh. Tjokro tetap menganggap kehadiran kelas pekerja sebagai hal wajar, bahkan perlu diangkat derajat perburuhannya. Berbeda dengan sosialisme, meskipun memperjuangkan buruh, cita-cita akhirnya dalam sistem masyarakat sosialis adalah kelas buruh dihilangkan. Alasannya, jika masih ada buruh, berarti masih ada borjuis. Di sinilah perbedaan mendasar cara pandang sosialis yang digagas Tjokro dengan konstruksi pemikiran sosialis yang dibangun Marx dan kawan-kawan.

Perbedaan itu semakin terlihat ketika pascapemogokan buruh PPPB pada 1922, Tjokro lebih banyak mengalihkan aktivitasnya untuk perjuangan Islam. Bersama ketua organisasi Al-Irsyad, Moehammad Soerkati, Tjokro menggelar Kongres Islam untuk pertama kalinya di Indonesia pada Oktober-November 1922 di Cirebon. Sekaligus, menandai pertemuan Tjokro

²⁶ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme ...*, hlm. 60-61.

²⁷ Agenda kongres ini adalah menanggapi isu tentang masa depan kekhalifahan Turki yang dihapuskan oleh parlemen Turki, dan direbutnya Mekah oleh gerakan pembauran Islam Wahabi. Lihat Greg Fealy, Greg Barton (ed), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKIS, 1997), hlm. 7-10.

dengan jaringan gerakan Pan-Islamisme di Timur Tengah. Terakhir, Tjokro terlibat aktif dalam Kongres Islam Dunia pertama di Kairo pada 1925.³⁷

Komunisme Islam: Menyejajarkan Islam dan Komunisme

H. Misbach merupakan salah satu tokoh PKI yang fenomenal. Banyak sejarawan yang mengupas aktivitas pergerakan dan pemikirannya. Ia dikenal sebagai tokoh Islam (*mubaligh*) yang sangat kuat memegang teguh ajaran Islam. Namun, pada saat terjadi perpecahan di tubuh SI, ia memilih bergabung dengan SI Merah yang berhaluan komunis. Sampai akhirnya, ia memutuskan menjadi propagandis PKI pada 1922-1924.³⁸

Pemikirannya yang terkenal ditulis di *Medan Moeslimin* dengan judul "Islamisme dan Komunisme". Artikel ini ditulis pada 1925 sebagai jawaban terhadap pemikiran Tjokroaminoto dan tokoh CSI lain yang mengkritik komunisme. Ia menulis sebagai berikut:

Islamisme dan Komunisme itoe adalah penting bagi orang jang dirinja mengakoe Islam dan Komunist jang sedjati, ja'ni soeka mendjalankan apa jang telah diwajibkan olih agama Islam dan Komunist; sebaliknya orang jang palsu mengakoenja, seperti: *Muhammadiyah dan S.I Tjokroaminoto, moesti sadja karangan ini dianggap ratjus sadja*. (Oleh sebab itu) ... keduwa golongan ini (M.D dan S.I Tjokro) boekannya mereka menggerakkan agama Islam jang sedjati, betoel mereka senantiasa menoendjoek² kan keislamannya tetapi sebetoelnja tjuma diatas bibir sadja. Betoel mereka mendjalankan atoeran agama Islam, akan tetapi dipilih atoeran jang disukai olih hawa nafsoenja sadja. Perintah jang tidak disoekai moedah dibuwangkan sahadja.³⁹

³⁷ Biografi singkatnya ditulis oleh Marco Kartodikromo, *Tjaketan Singkat Tentang Kawan H. Misbach*, dimuat dalam majalah *Hidosp*, No. 3 (Agustus 1924), hlm. 7-16. Lihat juga Lely, "Sarekat Rakjat: Dari Disiplin Partai Sampai Pemberontakan (1923-1926)" dalam *Progres*, jilid 3 No. 1 Tahun 1993, hlm. 49-53.

³⁸ Kalimat dalam kurung dari penulis, lihat H. Misbach, "Islamisme dan Komunisme", dalam *Medan Moeslimin*, No. 4 (Februari 1925), hlm. 1.

Sebelum membahas apa yang ia sebut Islamisme dan komunisme lebih dalam, Misbach sepertinya sejak awal ingin mempertegas posisi ajaran Islam terhadap ajaran komunis. Dari kutipan di atas, terlihat bagaimana Misbach ingin langsung mendudukkan Islam pada posisi yang sejajar dengan Komunis. Sikap yang sangat bertolak belakang dengan cara pandang Tjokro, saat menempatkan Islam pada posisi lebih di atas komunisme, Marxisme, ataupun sosialisme.

Ungkapan Misbach bahwa “bagi orang yang dirinja mengakoe Islam dan Komunis yang sedjati, (ia) akan soeka mendjalkan apa yang telah diwajibkan oleh agama Islam dan Komunis” dapat dimaknai sebagai wujud keberpihakan Misbach terhadap ajaran komunis yang sebelumnya dijauhkan dan disingkirkan oleh Tjokro dari ajaran Islam. Dengan sangat eksplisit, Misbach menyebut nama Tjokro dan Muhammadiyah (MD) sebagai kelompok Islam yang belum memahami sepenuhnya “agama Islam yang sedjati”. Begitu pula sebaliknya, ia menuduh orang komunis yang tidak mau menerima Islam berarti “*beloem mengerti doedoeknja komunis*.”⁴⁰ Sayangnya, untuk yang terakhir ini, Misbach tidak menyebutkan nama atau kelompok tertentu.

Menurut Misbach, Islam sejati adalah:

„Agama” itoe bermaksoed: *peneondjoek dari Tuhan yang bersifat koewasa oentoek semoes manoesia isi doenia*. Adapoen Toehan yang bersifat koewasa itoe hanya satoe sadja, dari itoe sesoenggoehnja agama yang sedjati itoe poen djuga tjoema satoe ...

Terseboet dalam Al-Qur'an karim Soerat: Ali 'Imron: 19... Innaddina 'indallahil Islam. Artinja: „Agama yang diakoe oleh Allah itoe hanya Islam sadja.”⁴¹

Meskipun mengakui bahwa agama yang paling benar tetaplah Islam, dengan tambahan kata “sedjati”, Misbach berupaya membuka batas-batas eksklusivitas Islam, yang sebelum-

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 34.

nya dibuat tertutup oleh Tjokro. Katanya:

Adanja ajat itoe kebiasaanja orang lantas merasa bahoewa agama Islam itoe hanja jang dibawa olih djoendjoengan nabi kita Wamaulana Muhammad S.a.w. sadja, olih sebab itoe orang Islam ada jang besar hatinja merasa benar sendiri dan menimboelkan lain pemeloek sama terpaksa mendoendjoeng agamanja masing-masing", (padahal) sesungguhnya Toehan menoeerankan agama itoe tida diberi nama. Nama itoe disebabkan dari namanja jang memimpin sadja, seperti lain-lain agama jalah:

I: Penjoeroeh Nabi Ibrahim, nama agamanja „Ibrahim“

II: Boedogoetomo, nama agamanja „Boedo“

III: Kong Hoetjo „ „ Konghoetjo

IV: Penjoeroeh Nabi Moeso „ „ „Jahoedi“ sebab nabi Moeso didzjokirkan di tanah Jahoedi ...

V: Penjoeroeh Nabi Isa, nama agamanja „Nasoroni“, sebab nabi Isa didzohirken di Nasoret

VI: Penjoeroeh nabi Moehammad nama agamanja „Moehammad“ atau „Islam“. Nama Islam ini boekan mengambil dari tanah kelahiran nabi jang membawa agama itoe, karena nabi Moehammad didzohirkan di tanah Arab, akan tetapi nama itoe dihaambilkan dari maksoednja atau menoeeret dari perintah Toehan.⁴²

Apa yang dapat dibaca dari kutipan panjang pernyataan Misbach di atas? *Pertama*, Misbach menolak asumsi teologis Islam yang menempatkan agama tersebut sebagai satu-satunya sumber keselamatan manusia. Artikel tersebut sekaligus merupakan bentuk kritik Misbach terhadap pandangan Islam determinis yang dibangun oleh Tjokro. Dengan sangat berani, Misbach mengatakan ketidaksetujuannya apabila “agama Islam itoe hanja jang dibawa olih djoendjoengan nabi kita Wamaulana Moehammad S.a.w. sadja”. Ia berusaha menarik makna Islam jauh ke belakang. Ia mengatakan:

Agama ber-erti penoendjoek dari Toehan

⁴² Kalimat dalam kurung dari penulis. Teks aslinya lihat *ibid.*, hlm. 35.

⁴³ *Ibid.*

Islam ber-erti Selamat

Mendjadi Agama Islam itoe penondjoejk djalan jang menoentoen keselamatan. Itoelah jang agama diakoei olih Toehan. Adapoen asal moelanja agama mendjadi bermatjam-matjam.⁴³

Pernyataan Misbach bahwa asal mula agama adalah bermacam-macam, masih terkait dengan pernyataannya sebelumnya, yaitu bahwa soal nama agama bukanlah hal penting. Apa yang disebut dengan agama Islam saat ini, kata Misbach, hanya pergantian simbolis dari agama-agama Allah sebelumnya, yang diberi nama berbeda. Kebetulan, agama Allah yang terakhir diberi nama Islam meskipun secara substantif, kata Misbach, setiap agama mengandung nilai-nilai yang sama, yang disebutnya dengan ajaran keselamatan umum.

Persoalan yang muncul kemudian, kata Misbach, adalah sering kali umat beragama jatuh pada simbol-simbol keagamaan, yang mengakibatkan umat beragama tertentu menjadi sangat tertutup untuk menerima kebenaran dari ajaran agama lain. Kata Misbach:

... Agama jang telah kedjadian itoe, lantas menimboelkan rasa kebangsaan, hingga sampai mendjadi kekoewatan dalam hati, lantas tidak soeka menerima nasehat kebenaran dari lain bangsa; dari itoe, Toehan, perintah kepada Nabi Moehammad s.a.w. haroes dinamakan ambil dari maksoed Agama sadja. Agama berarti penondjoejk dari Toehan; Islam berarti menoentoet keselamatan oemoem pada manoesia, selamat doenia hingga achirat. Nama itoe saja koempoelkan djadi „Agama-Islam“.⁴⁴

Demikianlah cara Misbach membaca Islam. Ia ingin mengatakan, sungguh tidak tepat jika ada seseorang yang mengagungkan ajaran Islam, sementara pada saat bersamaan menafikan ajaran keselamatan umum yang dicita-citakan oleh agama ataupun tuntunan lain, termasuk komunisme. Tidak heran, jika Misbach menuding Islam Tjokro dan MD sebagai Islam yang “tjuma diatas bibir sadja”.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 53.

Namun, masih ada pernyataan yang cukup mengganggu dari pembacaan Misbach terhadap agama Islam di atas. Ia memang mengatakan bahwa sumber agama adalah bermacam-macam, dan semuanya mengajarkan keselamatan umum. Namun, di akhir uraiannya, Misbach mengatakan semua agama yang berbeda itu kemudian dijadikan satu oleh Islam. Pertanyaan pun muncul, apa maksud ungkapan Misbach "saja koempoelkan djadi 'Agama-Islam'", jika dikaitkan dengan keinginannya untuk menyebarkan Islam dan komunisme? Dengan demikian, Misbach sebetulnya tanpa sadar tetap menempatkan agama Islam sebagai agama super yang berusaha mengatasi kebenaran agama lain. Artinya, meskipun mengatakan bahwa agama Islam sudah lama dirintis oleh Ibrahim, Musa, Isa, bahkan Budha, pada akhirnya ia tetap memenangkan Islam versi Muhammad.

Kritiknya terhadap cara pandang Islam determinis Tjokro pun menjadi sia-sia. Kata-katanya tentang "*asal moelanja agama mendjadi bermatjam-matjam*" menjadi tidak bermakna. Sampai di sini, Misbach inkonsisten dan mendua. Apa yang ia sebut dengan "Islam Sedjati" sebagai pembeda atas Islam-nya Tjokro menjadi ungkapan kosong yang tidak jelas muatannya sama sekali. Atau, bisa juga dikatakan bahwa secara teologis, konsepsi Islam Misbach tidak ada bedanya dengan konsepsi Islam yang dibangun Tjokro. Kritik Misbach terhadap Islam-nya Tjokro mungkin hanyalah kritik atas perilaku keagamaan Tjokro, tetapi tidak pada konstruksi epistemologinya. Misbach hanya mengatakan bahwa Tjokro telah melakukan proses seleksi aturan Islam dengan memilih "*atoeran jang disukai oleh hawa nafsoenja sadja*". Namun, dia tidak menunjukkan manakah aturan Islam yang disukai dan dibuang oleh Tjokro.

Belum tuntas dengan soal tersebut, Misbach meloncat ke pembahasan tentang ajaran komunisme dalam Islam. Misbach mengawali tulisannya dengan mengatakan:

Adanja tanah² dan seisinja ... semoea itoe mempoenjai tabiah
sendiri² mempoenjai rasa dan faidah sendiri-sendiri, itoelah

² *Ibid.*, hlm. 51.

manusia tidak bisa membikinnya, sedangkan membikin keterangan asal-oesoelnya, sebab²nya poen tidak bisa ... barang² itoe dari adanja jang mendjadikan jang tidak bolih kita oengkiri; boekankah semoea itoe kekoewasaan Toehan Allah?²⁴

Selanjutnya ia mengatakan, "... Kedjadian-kedjadian itoe sesoenggoehnja mendjadi petoenjoek djalan kemadjoean, kemadjoean mana teratoer dari sedikit ke sedikit, lama-lama mendjadi sempoema."²⁵

Ada dua hal penting yang dapat ditangkap dari pernyataan Misbach di atas. *Pertama*, ia ingin menegaskan eksistensi Tuhan atas jagat raya ini. Misbach bermaksud memperjelas kepada Tjokro bahwa pemahaman Islam-nya tidak jauh berbeda dengan apa yang dipahami oleh Tjokro, terutama soal eksistensi Tuhan. Namun, yang *kedua*, Misbach juga mengingatkan bahwa keberadaan alam raya dan seisinya tidak muncul secara tiba-tiba. Tuhan, katanya, menjadikan alam dengan prinsip keteraturan, mulai dari sedikit dan lama-lama menjadi sempurna, agar menjadi pelajaran berharga bagi umat manusia. Misbach seperti ingin mengatakan kepada Tjokro bahwa proses dialektika sejarah alam seperti diajarkan Marx tentang materialisme historis adalah bagian dari proses pemahaman terhadap "petoenjoek djalan kemadjoean" Allah. Dengan demikian, Misbach menyimpulkan bahwa antara Islam dan komunisme tidak ada perbedaan cara pandang yang berarti.

Seperti diuraikan sebelumnya, materialisme historis dijadikan Tjokro sebagai sasaran kritik, karena dianggap mengingkari peran Tuhan. Misbach ingin mematahkan tudingan itu dengan memaparkan relasi antara dialektika alam dan eksistensi Tuhan selaku pencipta dan pengendali terhadap dialektika itu sendiri. Akan tetapi, perlu dipertegas dulu, pemahaman ini masih sangat interpretatif dan dapat diperdebatkan. Sebab, Misbach sendiri tidak memberikan uraian lengkap tentang bagaimana menyambungkan "kemadjoean mana teratoer dari sedikit ke sedikit,

²⁴ *Ibid.*, hlm. 52.

lama-lama menjadi sempoerna" dengan "boekankah semoea itoe kekoewasaan Toehan Allah?".

Bisa jadi, uraian Misbach tersebut merupakan bentuk ambivalensinya dalam memahami Islam dan komunisme. Di satu sisi, Misbach mengakui cara pandang materialisme historis, tetapi di sisi lain tetap mempercayakan perubahan itu di tangan Tuhan. Kemungkinan sikap ambivalensi itu sangat terbuka, jika melihat tidak ada satu pun penjelasan Misbach yang berusaha memberikan klarifikasi atau uraian secara konseptual terhadap pernyataan Marx tentang "agama adalah candu masyarakat". Padahal, pernyataan itu selalu menjadi pintu masuk Tjokro untuk mengkritik cara pandang Marxisme yang dinilai ateis.

Cukup sulit mengetahui apakah Misbach memang sengaja menghindar untuk memberi komentar terhadap pernyataan Marx tersebut. Namun, yang jelas, tidak ada satu pun tokoh komunis lain seperti Semaoen, Darsono, ataupun Tan Malaka yang secara khusus memberikan uraiannya tentang "agama adalah candu masyarakat". Kalau Tjokroaminoto dan Agoes Salim secara konseptual dan teoretis mampu menunjukkan bahwa komunisme tidak percaya terhadap Tuhan, hal itu tidak diimbangi oleh para tokoh komunis, termasuk Misbach.

Para tokoh komunis, termasuk Misbach, lebih banyak menolak tuduhan tersebut dengan memaparkan kritik Islam terhadap kapitalisme yang disamakan dengan kritik komunisme terhadap kapitalisme, sama halnya yang dilakukan oleh Tjokro. Sedangkan kritik komunisme terhadap agama sama sekali tidak disinggung. Misbach, misalnya, lebih banyak mengeksploitasi teks Al-Qur'an untuk mengkritik kapitalisme dan melupakan kritik Karl Marx terhadap agama. Bahkan, Takashi Shiraishi mengatakan bahwa Misbach dengan beraninya membaca Al-Qur'an seperti pada saat membaca *Manifesto Komunis*.⁴⁷

⁴⁷ Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak: Radikalisasi Rakyat di Jawa 1912-1926*, (Jakarta: Grafiti, 1997), hlm. 406.

Memang, Misbach pernah memaparkan sejarah peradaban manusia seperti termuat dalam Al-Qur'an secara linear seperti halnya Marx dalam *Manifesto Komunis*. Sejarah peradaban dimulainya dari Nabi Adam. Dia mengatakan:

Toehan Allah mendjadikan Nabi oetoesan moelai Nabi Adam s.s teroes meneroes sampai Nabi kita Moehammad s.a.w. goena menerangkan kepada segenap manoesia akan segala hal-hal² jang mendjadi gelap goelitanja bagi mereka dan jang sampai meng-oengkiri keadaan-keadaan jang ghoib (tjerita² jang oemoemnja manoesia tida tahoe, ataoe tida mengetahoei sebeloom mereka mati.⁴⁵

Misbach menyebut kehadiran seorang Nabi sebagai subjek perubahan yang diharapkan mampu "*menerangkan kepada segenap manoesia akan segala hal-hal² jang mendjadi gelap goelitanja bagi mereka*". Penyebab gelap gulitanya dunia, menurut Misbach, disebabkan oleh ketidakpahaman manusia terhadap kekuatan gaib. Hal ini merupakan satu kelemahan pemikiran Misbach dalam mengeksplorasi gagasan Islam dan komunisme. Misbach sangat mempercayai hal-hal gaib. Sebuah terminologi yang tidak dikenal dalam Marxisme, karena basis materialnya tidak dapat dibuktikan.

Misbach tampaknya tidak membaca rasionalitas Hegel dan tesis agama Feuerbach yang menjadi salah satu inti gagasan materialisme historis Marx. Ia masih memandang bahwa gerak sejarah ikut ditentukan oleh faktor-faktor irasional atau disebutnya "*tjerita² jang oemoemnja manoesia tida tahoe, ataoe tida mengetahoei sebeloom mereka mati*". Artinya, dengan masih mengikutsertakan kekuatan irasional, penilaian Takashi Shiraishi terhadap Misbach yang dikatakan membaca Al-Qur'an seperti halnya membaca *Manifesto Komunis* tidak seluruhnya benar. Terbukti dengan masuknya unsur-unsur mitos dalam paparan Misbach. Termasuk pernyataan Misbach di bawah ini:

⁴⁵ H.Misbach, "Islamisme dan Komunisme" ..., hlm. 50.

Dari sebabnja iblis atau manoesia berfikiran sjaiton, maka agama jang benar hanya satoe lantoe terpetjah-petjah, jalah moelai zaman piodal jang manoesianja selaloe bereboet ketinggian, bereboet koewat dan besar (deradjat). Timboelnja jang sematjam itoe laloe mengadakan keroesakan dalam agama, perintah-perintah agama jang tida menjetoedjoei boedinja sjaitan moedah diboeangkan sahadjja ...⁴⁷

Diperkuat lagi dengan pernyataan selanjutnya:

Sjahdan, lantaran boedi sjaitan senantiasa menghendaki roesaknja manoesia, seperti halnja kepertjajaan kepada Tuhan Allah dikedjar² soepaja beroebah, timboellah fikiran manoesia jang menoeodjoe kedjahatan ...⁴⁸

Dua kutipan teks ini lebih mencerminkan Misbach sebagai seorang ulama atau kiai daripada sebagai seorang kader komunis. Bagaimana mungkin seorang tokoh komunis yang mengagungkan dialektika rasio dan fakta, masih berbicara tentang Iblis, Setan, Malaikat, Surga-Neraka, dan Dunia-Akhirat—sederetan terminologi yang banyak dikesampingkan oleh Karl Marx?

Bukan hanya Misbach yang terkesan memaksakan dan mencari-cari legitimasi tentang ajaran komunis dalam ajaran Islam. Beberapa tulisan di bawah ini menunjukkan betapa besarnya hasrat para tokoh komunis menjadikan pemikiran Islam dan Marxisme sebagai wacana tunggal. Termasuk beberapa artikel (tanpa penulis) yang dimuat di surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Maret 1924, berikut ini:

Inilah sifat doenia djaman sekarang, doenia jang dibawah kekoesaan si nafsoe. Maoenja nafsoe lebih tinggi daripada langit; akan hendak dita'loeknja.

Orang jang ta'loek kepadanja, selaloe mendjoendjoeng perin-

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 70.

⁴⁹ Surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Maret 1924.

tahunja dan menoeroet tabiatnja ... Nafsoe jang senang hati memboenoe saedaranja, asal sadja kemoeliannja bisa bertambah-tambah, nafsoe mempoenjai hamba rajat: Iblis dan setond, jang selaloe menggoda oemat Toehan (manoesia sedjati) ... siapakah dia? Ialah kaoem radja wang, jang diseboet orang kapitalist."

Teks lain yang lebih jelas ditulis oleh seseorang yang menamakan diri "Botjah saka Klaten" yang berjudul *Kapitalisme Haroes Dikoehoer*. Ia mengungkapkan:

Tetapi lama-kelamaan ada djin dan sjaitan djahat, jang ganggoe kemerdekaan ra'jat, jalah soeatoe tjara mentjari kepentingan bagi diri-sendiri, tidak mengingat kesengsaraan akan lain orang. Biar orang lain mati kelaparan, asal sadja peroetnja sendiri soedah gendoet. Tjara (kapitalistisch) inilah jang mendjadi pangkal semoea kesengsaraan doenia."

Terlihat begitu jelas bagaimana para kader komunis masih merepresentasikan kapitalisme dengan simbol-simbol setan, iblis, ataupun jin. Bahkan, mereka pun berseru:

... Kita berseroe sekali lagi, marilah s.s. kaoem boeroeh apa sadja dari seloeroeh Hindia, ja malah seloeroeh doenia berkoempoel mendjadi satoe, goena mengoeboer nafsoe kapitalisme. Dan peladjarilah ilmu Komunisme dengan soenggoeh-soenggoeh karena ilmoe inilah jang dapat memberi djalan keselamatan oemoem."

Kata-kata "keselamatan oemoem" mengingatkan pada konsep agama Misbach, yang mengartikan agama sebagai petunjuk dari Tuhan, sedangkan Islam diartikan sebagai "selamat". Ia menyimpulkan bahwa agama Islam adalah "*pencoendjoek djalan jang menoentoen keselamatan*".⁵⁴ Kalimat ini dapat ditemukan kesamaannya dengan keyakinan "Botjah saka Klaten" bahwa ilmu komunis merupakan ilmu "*jang dapat memberi djalan keselamatan oemoem*". Islam dan komunis diletakkan dalam satu kubu dan dihadapkan pada kubu lain yang terdiri dari iblis,

⁵¹ Surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Januari 1924.

⁵² Surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Januari 1924.

⁵³ H. Misbach, "Islamisme dan Komunisme" ..., hlm. 35.

setan, dan kapitalisme.

Tulisan Misbach, *Islamisme dan Komunisme*, kurang memadai untuk melihat bagaimana gagasan Misbach sebenarnya tentang kesamaan Islam dan komunis. Teks lain yang dapat membantu adalah laporan H. Batoeah dan Natar Zainuddin, pimpinan Komunis Sumatra Barat yang mendengarkan pidato Misbach di Kongres PKI dan SI Merah pada Maret 1923. Berikut notulensi yang dibuat atas pidato Misbach:

Dengan mendasarkan pada Qur'an, pembicaraan itu berpendapat bahwa ada beberapa hal yang bersesuaian antara ajaran Qur'an dan komunisme. Qur'an menetapkan bahwa merupakan kewajiban setiap muslim untuk mengakui hak asasi manusia, dan pokok ini juga dalam prinsip-prinsip program komunis.

Selanjutnya adalah perintah Tuhan bahwa (kita) harus berjuang melawan penindasan dan penghisapan. Ini juga satu sasaran dengan komunisme.

Komunisme tidak toleran pada diskriminasi pangkat dan ras, dan demikian mengutuk keberadaan kelas-kelas di masyarakat. Slogannya adalah sama rasa, sama rata.²²

Misbach begitu yakin bahwa tidak ada ajaran Islam yang bertentangan dengan komunis. Islam adalah komunis, dan komunis adalah Islam. Namun, yang perlu dikritisi adalah tiga isu, yaitu hak asasi manusia, antipenindasan, dan antidiskriminasi yang disebutkan oleh Misbach, ternyata sebelumnya juga disebutkan oleh Tjokro. Dalam tulisan *Islam dan Sosialisme*, Tjokro juga menyebutkan soal tiga ajaran utama Islam yang memiliki roh sama dengan ajaran sosialisme. Ia menyebutnya dengan anasir-anasir sosialisme, yaitu kemerdekaan, persamaan, dan persaudaraan. Maka sangat mengherankan apabila kemudian Misbach mengkritik habis-habisan Tjokroaminoto dan Muhammadiyah berikut ini:

... dari itoe maka dengan ta'bolih ditahan lagi rasanja, menje-

²² Untuk kutipan lengkapnya, lihat Takashi Shirazishi, *Zaman Bergerak ...*, hlm. 361.

rang S. Darsono kepada Tjokroaminoto tentang oeroesan oewang C.S.I. Sebab serangan itoe, Tjokroaminoto laloe membikin organisasi oentoek mendjaga Sarekat Islam jang sebagai keradjaannya itoe memboesoekkan communisme.

Sebab S. Darsono memboeka topeng Tjokroaminoto, maka penjegahan dan mengeloearkan kaoem Communis itoe, dengan memakai atas nama Islam, sebab itoe sampailah dia mendjilat kepada perkoempoelan Moehammadiyah ...³⁶

Tampaknya kritik Misbach dan para kader komunis lain selalu diarahkan untuk menyerang perilaku personal para tokoh CSI ataupun Muhammadiyah dan sangat sedikit mengkritik pemikirannya. Di sinilah sebetulnya letak kelemahan bangun pemikiran para kader PKI ketika hendak mempertemukan ajaran Islam dengan Marxisme. Di saat gagal membangun argumentasi yang kuat soal korelasi Islam dan Marxisme, para kader PKI menyerang kelompok Tjokro melalui penyimpangan perilaku pergerakan. Akibatnya, kritik Tjokro yang bersifat kritik pemikiran tidak mendapatkan perlawanan yang seimbang.

Kritik balasan dari kubu Misbach dan kawan-kawan terhadap Tjokro lebih berorientasi pada kesesuaian antara perilaku dan ucapan. Misalnya, menuduh Tjokroaminoto sebagai koruptor, penjilat, dan suka menjual agama Islam. Termasuk stigma Misbach terhadap Tjokro dan Muhammadiyah sebagai kelompok *Islam lamisan*.

Berikut ini tulisan kader komunis Haroenrasjid, seorang anggota redaksi *Medan Moeslimin* yang sekaligus teman dekat Misbach. Ia dikenal juga sebagai ahli agama Islam. Seperti Misbach, ia membalas kritik wacana Tjokro dengan dasar kesesuaian perilaku. Berikut kutipan teksnya:

Bendera Islam soerat chabar jang dipangkoe oleh H.O.S. Tjokroaminoto dan Soerjopranoto jang toean ini bolih kita seboet

³⁶ H.Misbach, "Semprong Wasiat: Partij Discipline S.I Tjokroaminoto Mendjadi Rajoen Pergerakan Ra'jat Hindia", dalam majalah *Medan Moeslimin*, Nomor 9 Tahun 1923, hlm. 156-157, 175-176.

benggolnja S.I soedah menjerang Medan Moeslimin dengan kekasarannja, tetapi penjerangan itoe telah disalahkan oleh pambatjanja sendiri itoeelah pantas, sebab orang banjak telah mengetaoei tentang bahoea doewa toean (Tjokro-Soerjo) jang memimpin B.I dan S.I itoe ta' mengerti hoekoem Islam jang sebenarnja, ternyata sholat lima waktoe sadja tidak mendjalani.²⁷

Frase "*doewa toean (Tjokro-Soerjo) jang memimpin B.I dan S.I itoe ta' mengerti hoekoem Islam jang sebenarnja*" dan "*ternyata sholat lima waktoe sadja tidak mendjalani*" dapat dicermati lebih jauh. Frase pertama merupakan kritik pemikiran. Sedangkan kritik kedua merupakan kritik perilaku. Meskipun Haroenrasjid mengritik pemikiran Tjokro dan Soerjopranoto tidak kuat dasarnya dalam Islam, kemampuan Tjokroaminoto untuk memaparkan konsep Islam *Uit God, door en tot God zijn alle dingen* yang dihadapkan dengan konsep materialisme historis Karl Marx, *Uit de Stof, door de stof, tot de stof zijn alle dingen*, tidak dapat dibantah oleh Haroenrasjid. Hal ini terlihat ketika surat kabar *Bintang Islam* melakukan kritik yang sama terhadap komunis, seperti diungkapkan oleh Haroenrasjid sendiri berikut ini:

Bintang Islam jang dikemoedeni oleh saodara Toean H. Fachroddin soedah terboeroe-boeroe mengata-ngatakan persoon sadja (Haroenrasjid) dengan kekerasan, sampailah toelisannja itoe isi rasa mengasoet kepada pambatjanja "*mengosferkan dan mosnafsikkan kepada saja dan semoes orang jang setudjos dengan komunisme. Isi M.M. kahir ... Tergila-gila pada komunisme. Tida menjembah Tuhan tetapi menjembah perost dan tjatjing perost. Bodoh pada bahasa arab.*"²⁸

Jawaban yang mengecewakan terlihat pada teks selanjutnya:

Kita rajat Indonesia jang Islam oemoemnja (poen lainnja Islam) memberasa lama diperintah oleh lain bangsa dan agama jang boeahnja begini keadaannja jalah ± 300 tahoen diatas kekoewasaan

²⁷ Haroenrasjid, "Sebab Medan Moeslimin Reaksi Riboet", dalam majalah *Medan Moeslimin* Nomor 3 Tahun 1923, hlm. 9.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, hlm. 9-10.

Belanda, dan perloe ingin sekali lekas menjoempahi dan merasakan kemerdekaan semoeanja teroetama agama Islam jang semporna-sempoernanja merdeka. *Tida perloe kita selaloe mementingkan-mentingkan hal-hal jang mendjadi perkakas pemetjah.*³⁹

Ungkapan "*tida perloe kita selaloe mementingkan-mentingkan hal-hal jang mendjadi perkakas pemetjah*" menunjukkan kesan bahwa Haroenrasjid tidak ingin menanggapi tuduhan tentang komunis yang tidak menyembah Tuhan. Kesan menghindari dan menunjukkan pentingnya kesatuan merupakan bukti bahwa kajian para kader komunis terhadap materialisme historis Karl Marx belum sepenuhnya memadai. Islam dalam pemahaman Tjokro, yang menolak komunisme karena anti-Tuhan, tidak menemukan jawaban yang memadai dari para kader komunis. Sulit menemukan argumentasi Misbach, Haroenrasjid, ataupun Semaoen yang dapat menjelaskan bahwa Marxisme masih mengakui keberadaan Tuhan.

Para kader komunis lebih mengalihkan pembicaraan tentang kontradiksi pengetahuan agama dengan pengetahuan Marxisme pada kesamaan substansi antara komunisme dan Islam. Keduanya dianggap sama dan tidak perlu diperdebatkan panjang lebar lagi. Demi menentang kapitalisme, para tokoh PKI terkesan mengesampingkan beberapa kontradiksi ajaran Islam dengan komunis. Haroenrasjid memberikan ulasan tentang pernyataan Karl Marx bahwa agama adalah candu masyarakat, namun sangat sedikit. Ia menuturkan:

... Toean Mohammad Afendi berkata: „Lihatlah karanganja Henricie Roland Holst bernama *Vit Soujet Ruslan*. Ia telah menerangkan di katja 31 bahwa didalem geredja di Mouskow sekeliling dindingnja tertoealis dengan hoeroef besar berbahasa Rus. *Die godsdiest is opium voor't volk*, artinja: Agama-agama itoe madatnja ra'jat."⁴⁰

³⁹ Haroenrasjid, "Bahaja jang mengantjam Islam (Djawaban kepada Saudara toean Mh. Afandij)", dalam surat kabar *Medan Moslimin*, Tahun 1925, hlm. 76-78.

Jawaban Haroenrasjid:

Toean Mohammad Afandi tentoe bisa mengetahui maksoednja kalimat itoe jalah: Agama jang ditoendjoek didalam kalimat itoe boekan semoea Agama.

Apakah salahnja orang berkata: Islam P.E.P., itoe ratjoen ra'jat atau Islam *Pan Islamisme* jang didirikan pemerintah London itoe madatnja ra'jat?

Saudara tentoe tahoe tidak loepa jang Agama di Rusland ketika radjanja masih hidoep dan memegang kekoeasaan negeri selaloe memakai topeng Agama boeat menghisap ra'jatnja.

Batjalah karangan Sech Tontowi Djaoehari, oelama besar di Mesir jang kita koetip di Medan-Moelimin No.1 tanggal 1 Januari 1925. Kalaoe toean soedah membatja toelisan itoe, tentoe toean tidak bisa menjalahkan jang segenap kaoem Islam toeroet membantoe gerakan P.K.I. Tetapi kalau Islam P.E.B atau *Pan Islamisme* di London tentoe tidak soeka kepada gerakan Communist karena kaoem kapital membikin gerakan itoe jang diongkosi bermiljoen² memang sengadja goena memboenoeoh Communisme dan djoega sebagian dari peladjaran Islam ...²

Beberapa kontradiksi antara Islam dan komunisme tidak banyak disikapi oleh para tokoh komunis. Mereka lebih mengedepankan aspek kesamaan yang dapat melegitimasi pemikiran masing-masing. Inilah yang mendorong Misbach berani memposisikan agama dan komunisme sebagai sesama korban penindasan kapitalisme. Ia menyebutkan:

Kaoem modal memeras kaoem boeroehnja tida memandang bangsa dan agama dan tida ambil pusing *wet-twet agama jang moesti di djalani orang-orang jang beragama*. Misalnja beberapa riboe kaoem boeroeh sepoer dan tram ($\pm$ 60.000 *orang kaoem boeroeh di Djawa, Red*). Itoe terpaksa mereka meninggalkan roekoen-roekoeh agama Islam, salat, poeasa ... enz.

Kaoem-kaoem boeroeh di mana-mana sadja selain soedah mengorbankan tenaganja, fikirannja ... enz, poen mengorbankan agamanja *diroean djoega olih kapitalisme*.²

² Ibid.

² H.Misbach, "Islamisme dan Komunisme" ..., hlm. 6.

Tampak bahwa antara Misbach dengan kelompok Tjokro secara konseptual tidak berbeda jauh. Keduanya sama-sama sepakat bahwa rusaknya kehidupan, termasuk agama, disebabkan oleh kapitalisme. Titik perbedaannya adalah pada bagaimana harus menghancurkan kapitalisme. Tjokro dan Muhammadiyah meyakini bahwa dengan Islam saja, tanpa harus menggandeng Marxisme, kapitalisme dapat dihancurkan. Berbeda dengan Misbach; ia berasumsi bahwa Islam hanya dapat menghancurkan kapitalisme justru dengan menggunakan Marxisme. Ia mengatakan:

Maka olah itoe karena hal-hal jang terseboet diatas hingga bisa menarik fikiran toean Karl Marx bahwa kapitalisme itoe djahat, ia bisa memboesoekkan kapitalisme dengan historische materialisme. Pada waktoe itoe, toean Karl Marx laloe mengarah boekoe jang dinamai „Komunistische Manifest“ pada tahoen 1847 di kota Parijs.⁴²

Misbach mempunyai kepercayaan yang sangat tinggi terhadap kesamaan nilai antara komunisme dan Islam. Ia mengatakan bahwa rusaknya agama dan budi pekerti manusia (*hal-hal jang terseboet diatas*) disebabkan oleh kapitalisme. Ilmu untuk menghancurkan kapitalisme, menurut Misbach, adalah *historische materialisme*. Pernyataan Misbach ini juga diperkuat dengan argumentasi Haroenrasjid, yang berusaha meyakinkan kepada masyarakat Indonesia bahwa antara komunisme dan Islam tidak ada satu pun konsep yang bertentangan. Hal itu ditunjukkannya ketika menjawab kritik orang-orang Muhammadiyah lewat surat kabar *Bintang Islam*. Di Medan Moeslimin, Haroenrasjid memaparkan:

Tentang riba jang diharamkan olah agama Islam itoe, dalam zaman kapitalisme ini bertambah soeboernja, dari kerasnja madjoenja keadaan riba dalam zaman kapitalisme, sampallah oemoemnja orang soekar sekali mendjaoehi riba. Sebab itoe maka oelama besar di Mesir jang termashoer bernama „Tontowi Djauhari“ dalam kitab

⁴² Ibid.

⁴³ Haroenrasjid, "Sebab Medan Moeslimin Reaksi Riboet" ..., hlm. 10.

karangannya, hal riba, beliau menjatakan pendapatnja setudjoe adanja kaoem *Bholsevik* (kaoem jang terbanjak) di *Roslan* soedah revoloeitje oentoek meroebah peperintah radja mendjadi peperintah ra'jat bisa menghapoeskan berhamboer-hamboernja *Riba*.⁶²

Seperti Tjokro, Haroenrasjid juga mengangkat *riba* sebagai konsep Islam yang mampu menghancurkan kapitalisme. Hanya saja, bedanya, Haroenrasjid memberikan tekanan lebih pada pendapat Imam Tontowi dengan menyertakan pendapat sang Imam yang katanya "setudjoe adanja kaoem *Bholsevik*". Kalimat ini menunjukkan bahwa Haroenrasjid menginginkan Imam Tontowi berada dalam barisan komunis Rusia. Lihat teks di bawah ini:

Pendapatnja Sech Tontowi *Djauhari* sebagai tersebut diatas, sekarang saja silahkan sadjja kepada saudara-saudara semoea akan maksoednja. Dengan adanja pendapatnja Sech Tontowi *Djauhari* itoe kita memberasa bahoea beliau seorang jang faham sekali kepada kommuniste.⁶³

Kesatuan Islam dengan komunis dilegitimasi dengan bersatunya kaum Bolshevik Rusia dengan Sech Tontowi Djauhari. Sech Tontowi Djauhari dalam teks di atas lebih diposisikan sebagai kader komunis daripada sebagai kader muslim. Inilah yang ditentang dan dikritik oleh Muhammadiyah. Mereka tidak rela kalau konsep *riba* dijadikan milik komunisme. Berikut kritik terhadap Haroenrasjid:

"... orang jang tergila-gila pada kommuniste itoe didalam tidoernja mengimpi Komunis."

"... Njatalah tida ada sedikitpoen jang menerangkan, bahoea peratoeran riba di dalam Communisme ada melebihi sempoerna dari peratoeran agama Islam, tetapi malah diterangkan bahoea peratoeran riba didalam agama Islam ada lebih tinggi dari pada Communisme."⁶⁴

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

Penempatan Islam yang mengatasi komunisme ditunjukkan oleh orang Muhammadiyah melalui teks di atas. Superioritas wacana Islam terhadap komunisme seperti pendapat Tjokro sangat terlihat dari kalimat "*peratoeran riba didalam agama Islam ada lebih tinggi dari pada Communisme*". Haroenrasjid menjawabnya dengan mengutip pendapat Imam Tontowi dalam kitab *al-Djawahir Fitafsiril Qoeran al-Karim* (moeka 72 garis 8 dari atas sampai garis 11) seperti di bawah ini:

"... Ertinja: dengan ringkas sadja (*Sech Tanthowi Djawhari, Red*) mengoetjap bahoewa riba itoe telah terang benderang akan membikin kesengsaraanja di dalam zaman dan berdirilah Ross mengaramkan dan mentjegah riba *dengan moesti!* (kekerasan). Orang-orang Islam di dalam antero zaman tida koewasa menghabiskan riba. Malah-malah saja melihat adalah setengah dari orang-orang moelia di negeri Mesir jang bersama dengan djaman saja, mereka berpendapat bahoewa Qoeran mengaramkan riba itoe adalah setengah dari sebabnja kemoendoeran orang² Islam. Akan tetapi, sesoedah mereka mendengar peperintahan Paus (*mendjadi Sovjet, Red*) dan mengaramkan riba, maka terkekanglah moeloet mereka dengan batoe.⁴⁷

Melalui Imam Tontowi, Haroenrasjid tidak hanya ingin membuktikan bahwa penghancuran *riba* merupakan konsep dari komunisme, tetapi juga ingin membuktikan kepada orang-orang Muhammadiyah bahwa kehancuran *riba* justru dilakukan oleh kaum Bolshevik Rusia. Ketajaman kritik balasan di atas terletak pada uraian Imam Tontowi yang mengatakan bahwa sebagian orang Islam Mesir menganggap pelarangan terhadap *riba* sebagai kemunduran. Dengan perkataan lain, Imam Tontowi ingin mengatakan bahwa sebagian orang Islam di Mesir memperbolehkan *riba* demi kemajuan Islam.

Fakta sejarah tersebut sekaligus mematahkan argumentasi orang Muhammadiyah, bahwa peraturan *riba* dalam Islam lebih tinggi daripada komunisme. Haroenrasjid berusaha untuk tetap menempatkan komunisme sejajar dengan Islam. Artinya, orang

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 11.

Islam tidak boleh meninggalkan komunisme, bahkan harus belajar darinya. Sebab, komunisme mampu menghancurkan *riba*.

Perdebatan tentang apakah komunisme dapat diterima atau tidak dalam Islam ternyata berimbas pada perbedaan kiblat politik. Misbach, Haroenrasjid, Semaoen, dan tokoh komunis lain memilih kiblat ke Rusia. Sedangkan Tjokroaminoto dan Muhammadiyah ke Turki.

Keberhasilan eksperimentasi gerakan kaum proletar di Rusia pada 1917 secara politis telah menjadi milik Semaoen dan para tokoh PKI. Hal ini memaksa para tokoh CSI dan Muhammadiyah untuk mencari momentum gerakan politik yang berdasarkan Islam. Gerakan persatuan Islam yang digagas oleh intelektual muda Islam, Jamaludin Al-Afghani, pada awal 1920-an di Timur Tengah memberi spirit dan kebanggaan bagi Tjokroaminoto dan kawan-kawan.

Mereka secara tidak langsung ingin membuktikan kepada para tokoh PKI, bahwa gerakan politik yang berlandaskan asas Islam mempunyai kekuatan yang sama dengan gerakan politik yang berlandaskan komunisme. Namun, gerakan politik Pan-Islamisme dikritik oleh para tokoh PKI. Mereka menyebutnya sebagai gerakan yang bersanding dengan kapitalisme. Berikut kritik Haroenrasjid terhadap gerakan Pan-Islamisme:

Orang tentoe mengerti bahwa timboelnja P.E.B di Indonesia dan *Pan-Islamisme* di London itoe tidak pertjoemah sadja, akan tetapi oentoek mengoeatkan isapan kaoem kapital seloeroeh doenia djoega, karena memang soedah njata jang perhimpoean P.E.B. di Indonesia dan *Pan-Islamisme* di London itoe jang membikin kapitalisten, dari itoe soedah tentoe berdirinja doea perhimpoean itoe oentoek keperloeanja sendiri, boekannya keperloeanja segenap ra'jat.⁶²

Pada 1921, seorang penulis yang mengaku bernama Kijahi Rekso Oe Ojo menjelaskan maksud gerakan Pan-Islamisme. Ia

⁶² Haroenrasjid, "Bahaja Jang Mengantjam Islam" ..., hlm. 77.

juga menjelaskan tulisannya yang dimaksudkan untuk membantah tuduhan Semaoen seperti dilansir oleh Fachroeddin, bahwa gerakan Pan-Islamisme merupakan gerakan yang bertopengkan Islam. Berikut kutipannya:

Dalam satoe penjerangan kalam termoeat diroeangan Soera Ra'jat No? ada satoe kalimat menjatakan bahwa ... toean Fachroeddin bilang bahwa t. Semaoen ertikan perkataan itoe semata-mata salah belaka. Saja pastikan bahwa kedoea penoelis itoe mendengar perkataan Pan-Islamisme itoe boekan dari karangan boekoe-boekoe jang ditoelis oleh bangsa Islam, tetapi oleh bangsa Barat.

Erti persatoean di dalam Islam jaitoe kita kaoem Moeslimin moesti mendoendoeng kemanoesiaan Islam dan kerdjakan apa jang disoeroeh oleh Islam, djangan djadi orang Islam dengan nama sadja. Oleh sebab Sultan Toerkij itoe Khalifa kita kaoem Moeslimin maka kita senantiasa mendoakan ia soepaja ia bisa mempertahankan kemuliaan Islam dan mengoesir sekalian moesoeh kita.⁶²

Runtuhnya kekaisaran Turki Ottoman pada Maret 1924 merupakan pukulan telak bagi gerakan Islam di seluruh dunia. Oleh banyak kalangan, naiknya tokoh muda Islam sekuler, Musthafa Kemal Pasha, yang mengganti sistem kekaisaran Islam Turki dengan sistem pemerintahan Republik, dianggap sebagai titik klimaks kemerosotan peradaban Islam. Menjelang keruntuhan kekaisaran Turki antara 1920-1924, gerakan Pan-Islamisme mulai menguat. Pada periode tersebut, di Timur Tengah sedang terjadi gerakan pembaruan Islam. Tokoh Pan-Islamisme Jamaluddin al-Afghani bersama murid-muridnya, Muhamunad Abduh dan Rasyid Ridha, melancarkan gerakan politik dan keagamaan.

Meskipun kekaisaran Turki telah jatuh, ide-ide tentang persatuan Islam tidak berhenti. Gerakan antiimperialisme dan antikapitalisme dijadikan isu utama untuk menggalang solidaritas Islam. Kampanye anti-Barat, antikapitalis, dan antiimpe-

⁶² Kijahi Rekso Oe Ojo, "Pan-Islamisme", dalam surat kabar *Islam Bergerak*, No. 11, 10 April 1921.

riallis berbaur menjadi satu dalam semangat kebangkitan Islam. Seperti halnya Tjokro di Indonesia, Jamaluddin Al-Afghani di Mesir melakukan elaborasi Islam dan sosialisme. Namun, pada dasarnya mereka tetap menempatkan wacana Islam sebagai sumber utama ilmu pengetahuan.

Para tokoh PKI lebih berhati-hati untuk meninggalkan Islam. Kritik terhadap Pan-Islamisme tidak menjadikan tokoh komunis menutup diri terhadap gerakan Islam yang mempunyai satu visi dalam menghancurkan kapitalisme. Haroenrasjid pada teks sebelumnya menjelaskan bahwa penolakan komunis terhadap Pan-Islamisme lebih didasarkan pada kedekatan gerakan tersebut dengan pihak kapitalis. Sedangkan terhadap gerakan Islam secara keseluruhan, komunis justru sangat mendukung dan kalau bisa melakukan kerja sama. Berikut lanjutan tulisannya:

Batjalah toelisan toean W. Van Ravestyn Refeeraat jang dibtjarakan dalam congres doenia dari kaoem Comunist International di Moskow dalam boelan November 1922, jang berkepala: *De Oostersch Kwestie*, moeka: 43, „In deze wereld historische warsteling omdo politieke bevrijding van den Islam is het de pliekt van het revolutionaire praletariaat, zijn volle aandacht aan den strijt van den Islam te sehancken en hem zoovel mogelijk moreel en politie to derstruinen.”

Melajunya dengan pendek: „Didalam pergerakan doenia ini, kaoem boeroeh (tertindas) jang revolutionair wajib menolong gerakannya kaoem Islam jang menghendaki kelepasannya dari kaoem jang menindas.”⁷²

Para tokoh PKI menyadari bahwa komunisme merupakan wacana baru, ketimbang wacana Islam yang telah lama mengakar di Indonesia. Revolusi Bolshevik pada 1917 semakin menambah kepercayaan mereka bahwa ilmu komunis merupakan wacana dan ideologi gerakan yang tepat. Seorang penulis yang mengaku bernama *Si Bodo* dalam surat kabar *Doenia Baroe* pada

⁷² Haroenrasjid, “Bahaja jang mengantjam Islam” ..., hlm. 76.

1923 menulis artikel berjudul "Kapital, Communismee, dan Igama". Di dalam tulisan itu, terungkap beberapa argumentasi tentang kaitan antara agama dan komunis yang mempunyai cita-cita sama, yaitu melawan kapitalisme. Ia juga menolak anggapan bahwa ilmu komunis mengakibatkan agama rusak. Berikut kutipannya:

Kami tidak akan menetapkan apakah igama (*sic!*) akan tidak tjakap oentoek pengatoer keselamatan doenia karena ini akan poelang pada pendapatnja orang-orang jang pandai, tetapi kami akan bahwa dengan kekalaoetannja penghidoepan orang sebagai halnja zaman ini, seharoesnja pergerakan kita membongkar segala sebab-sebab jang membawa kekalaoetan itoe, jaitoe seperti kehendak ilmoe Communisme.

Kalaoe orang soeka memikirkan jang tenang sedikit nistjaja tidak akan berkata sebagai pentjelaan atas ilmoe Communisme, jang oemoemnja dikatakan orang ilmoe pengroesak igama ...⁷¹

Dengan keyakinan penuh, Si Bodo juga memaparkan ilmu komunisme sebagai pilihan yang tepat dan sesuai dengan realitas sosial yang dihadapi oleh masyarakat. Berikut lanjutan kutipannya:

Dengan perhitoengan Communisme telah jakin, doenia jang kiamat ini tidak akan dapat diatoer dengan tjara jang masih membedakan bangsa dan Igama, membedakan kasta atau golongan daripada kaoem⁷² jang sama keperluan dan kebostohan.

Perbedaan dengan ilmoe Communisme hanjalah terjadi 2 golongan jaitu: golongan kaoem modal dengan golongan kaoem miskin. Dengan terpisahnja azas kedoe golongan ini kelak jang akan membawa perbaikan jang adil di doenia. Communisme memakai djalan Internationale jaitoe berhoeboengan dengan orang-orang berbangsa di antero tempat, karena ia menoeroet keadaannya moesoehnja jaitoe kapitalisme jang berbaris Internationale di antero doenia ini.⁷³

⁷¹ Si Bodo, "Kapital-Communismee-Igama", dalam surat kabar *Doenia Baroe*, No. 32 Tahun III, 8 Agustus 1923.

⁷² *Ibid.*

Para kader komunis mempercayai bahwa transformasi pemikiran Islam harus dilakukan apabila masih menginginkan agama ini dapat mengikuti perkembangan zaman. Kecenderungan pemikiran global yang sejak awal abad ke-21 menempatkan Marxisme sebagai pisau analisis dan ideologi gerakan harus direspons oleh Islam secara positif. Keberhasilan revolusi Bolshevik merupakan fakta sejarah yang tidak dapat dipungkiri oleh umat Islam, bahwa Marxisme mampu menjadi spirit gerakan rakyat. Bagi tokoh PKI, mempertentangkan antara Islam dan Marxisme justru kontraproduktif untuk dunia pergerakan di Indonesia.

Meskipun masih tercerai-berai dibandingkan dengan gagasan Islam dan Sosialisme Tjokro, usaha Semaoen dan Misbach melakukan konvergensi antara Islam dan Marxisme menjadi sangat penting, apalagi pasca-pecahnya SI akibat kebijakan disiplin partai pada 1920. Upaya Misbach menjaga keharmonisan ajaran Islam dan komunisme sedikit banyak telah memberikan sumbangan bagi usaha penggalangan kekuatan rakyat menjelang revolusi yang rencananya dilaksanakan pada 1925. Hal ini terbukti dengan bergabungnya organisasi para guru agama *Moe'alimin* dalam revolusi antara 1925-1926.

Takashi memaparkan bagaimana peristiwa bersejarah gerakan para guru agama tersebut. Pada Jum'at, 19 Februari 1926, dilaporkan kurang lebih 10.000 jama'ah Jum'at di Masjid Kauman Surakarta melakukan aksi demonstrasi menentang intervensi pemerintah Hindia Belanda yang sering membubarkan pertemuan *Moe'alimin* karena alasan politis.⁷³ Beberapa tokoh *Moe'alimin* seperti Salamoen, K.H Mawardi, Roechani, Ahmad Dasoeki, Oesmoeni, Wiromartono, Atmosoemarto, dan H. Samsoeri di-

⁷³ Pertemuan *Moe'alimin* meningkat intensitasnya sejak Desember 1925. Dari laporan seorang mantri polisi yang tidak disebutkan namanya pada 25 Januari 1926, ditemukan bahwa materi pertemuan sering menyebut "revolusi" dan "komunisme". Hal ini menyebabkan pertemuan *Moe'alimin* sering dipaksa bubar. Lihat Takashi Shūraiichi, *Zaman Bergeser ...*, hlm. 453-454.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 457.

tangkap oleh pemerintah dengan tuduhan melakukan demonstrasi ilegal dan meyimpangkan pertemuan agama untuk menentang penguasa dan menggoyahkan *rust en orde*.⁷⁴ Berikut laporan situasi waktu itu:

Seperti Haji Misbach diboang, itoe namanja baik sekali, sebab demikian itoe tetapi Igama Islam Sewaktoe-waktoe saodara djanngan takoet atoe koewatir kalau ada perang sabil ...

Salamosn menjamboengi dengan menoenndjoekkan mori poetih dengan tjap item gambar paloe dan arit, dengan bitjara saodara-saodara djangan boebar doeloe, inilah kita poenja gambar, betoel apa tidak saodara-saodara?! Semoea orang membales „hijo” (ja).⁷⁵

Keterlibatan *Moe'alimin* dalam gerakan revolusi PKI antara Januari-Agustus 1926 menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan komunisme tidak dipersoalkan. Hal ini dapat dilihat dari kutipan teks di atas, yang memperlihatkan bahwa para guru agama tidak menolak ketika diperlihatkan gambar “paloe dan arit” sebagai simbol gerakan dengan mengatakan “hijo (ja)” sebagai tanda setuju.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 454-455.

Marxisme-Jawa

Sama-Rata, Sama-Rasa: Bangkitnya Kaoem Kromo

Mendesripsikan respons pemikiran Jawa terhadap Marxisme bukanlah pekerjaan mudah. Sebab, sangat sedikit teks ataupun tulisan yang secara eksplisit mengemukakan soal tersebut. Selain itu, beberapa tokoh yang berbasis kultur Jawa Keraton terpisah dalam dua kubu, antara BO dan Insulinde atau NIP. BO lebih memilih sikap moderat dalam strategi gerakan, sedangkan Insulinde/IP/NIP memilih jalan radikal, termasuk penyikapan mereka terhadap kapitalisme. Radikalisme Insulinde atau NIP baru muncul pada 1918 ketika terjadi pemogokan petani dan *kuli kenceng* besar-besaran di wilayah Surakarta.¹

Tjipto Mangoenkoesoemo, seorang tokoh Insulinde, sebelum meletusnya Revolusi Bolshevik masih mempercayai perjuangan sosialis-demokrat melalui jalur parlementer. Menjelang pemogokan antara 1918–1920, para tokoh Insulinde memilih jalan radikal-revolusioner. Hal ini ditempuh setelah Tjipto kecewa terhadap parlemen *volksraad* yang tidak kunjung maju. Proporsi keanggotaan kaum pribumi dalam *volksraad* tidak pernah me-

¹ Takashi Shiraishi menyebut gerakan ini sebagai kebangkitan Tjipto bersama organisasi barunya, Insulinde, yang sebelumnya lebih banyak bersikap moderat terhadap pemerintah Hindia Belanda. Lihat Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak: Radikalisasi Rakyat di Jawa 1912-1926*, (Jakarta: Grafiti, 1997), hlm. 188.

ningkat. Akibatnya, keputusan-keputusan strategis di Hindia Belanda tidak pernah menguntungkan posisi bumiputera. Berikut pandangan Tjipto terhadap sosialisme demokrat:

(IP) dimaksudkan menjadi sebuah partai bagi semua yang perhatian terhadap pembangunan negeri yang sehat. IP paham benar bahwa pembangunan seperti itu tidak bisa diharapkan sepanjang hubungan kolonial saat ini tetap dipelihara. Antitesisnya, tidak bisa lain adalah yang mendominasi di satu pihak dan didominasi pihak lain. IP sudah berseru kepada semua yang merasa dirinya didominasi di tanah Hindia yang kaya dan meminta mereka untuk merapatkan barisan dan mengorganisasi diri. Seperti kaum sosialis demokrat, para pemimpin partai yang besar ini percaya, bahwa perjuangan kelas dengan damai hanya mungkin jika yang mendominasi memegang kekuasaan politik di tangan mereka. Karenanya, dengan rasa getir tak henti-hentinya partai menginginkan pengikutnya, hari demi hari, bahwa kita hanya bisa bicara tentang perjuangan parlementer. Sampai sekarang, kita tak punya parlemen seperti itu, sehingga jika orang-orang IP ingin mempengaruhi pemerintahan negeri, mereka diarahkan menuju penguasaan partisipasi politik.¹

Beberapa poin penting yang bisa dicatat dari tulisan Tjipto di atas antara lain: mendominasi dan didominasi, perjuangan kelas dengan damai, perjuangan parlementer, dan partisipasi politik. Teks ini ditulis pada 1914, dan usul parlemen untuk Hindia Belanda baru terealisasi pada 1918. Tidak heran kalau kemudian Tjipto dengan IP dan BO masuk dalam peta gerakan parlementarianisme. Tulisan cukup panjang yang dimuat oleh surat kabar *Doenia Merdeka* ini memberikan ulasan tentang perjuangan parlemen tersebut. Diungkapkan:

"Kami rasa sebahagian besar dari perhimpoean politik dalam doenia ini, bolehlah kami katakan sadsja dibagi mendjadi doea bahagian: I. *Parlementairisme*, dioesahakan oleh kaoem² sociaal democrat. II. *Communistisch*, dioesahakan oleh kaoem² Communist dengan bertangga Sovijetsysteem.

¹ Tjipto Mangoenkoesoemo, "De Indische Beweging", dalam surat kabar *De Indische Gids*, Nomor 36 Tahun 1914, hlm. 11.

Di Hindia sini saudara-saudara perhimpoean politiek jang menghendaki Parleментарisme itoe ada banjak misalnja: P.S.I, B.O. d.l.l. Kami berkata bahwa P.S.I menghendaki Parleментарisme karena kami ingat pada Congres S.I. di Madioen jang laloe maka pentoelnja P.S.I di voorstel soepaja menjadi lid. Volksraad.”²

Meskipun IP tidak disebutkan secara eksplisit, kategorisasi yang didasarkan pada pro-kontra *Volksraad* secara tidak langsung menempatkan Tjipto sebagai gerakan politik Parleментарisme, terbukti dengan masuknya dia ke dalam anggota *Volksraad* bersama Tjokroaminoto. Tidak heran kalau Tjipto lebih dilihat sebagai tokoh berpaham sosialis demokrat daripada Marxis atau komunis.

Peta gerakan semacam ini sudah dipahami oleh para tokoh pergerakan di Indonesia. Lanjutan teks di atas secara eksplisit menyebutkan perbedaan antara komunisme dan sosialisme demokrat. Berikut kutipan dari artikel tanpa penulis yang diterbitkan oleh surat kabar *Doenia Merdeka* pada Maret 1924:

Kaoem-kaoem sociaal democrat berkejakinan bahwa dalam sesoeatoe negeri, wakil K. boeroeh ada terbanjak dalam parlement, nanti apabila perang soera tentoe menang. Itoelah jang diseboet orang Parleментарisme.

Parlemen itoe lah memang baik theorienja, tetapi practijknja berbahaja bagi Ra'jat, jalah terboekti bagaimana keadaannja kaoem² Soc. Dem. di Eropa. Lebih terang poela keadaannja negeri Djerman. Doeloe pada penoetoeannja abad ke-18, maka kaoem boeroeh Djerman dapat wakil jang terbanjak dalam parlement. Tetapi bagaimanakah keadaan Djerman sekarang jang dipimpin oleh sociaal democrat Ebert itoe?

Sampai sekian, baiklah dimoelai mengoeraikan bagaimana ihtiar Communisten jang dengan bertangga Sovjetsysteem itoe. Oempama recsidentie B ada terbahagi mendjadi 3 afdeelingen, jalah C, D, dan E. masing-masing afdeeling itoe tiap² saat k. boeroeh dari fabriek-fabriek goela, the, tembakau d.l.l. bersama-sama

² “Hai Awas Bahaja Mengantjam!! Berpajoenglahsebeloem Heedjani!!”, dalam surat kabar *Doenia Merdeka*, No. 41 Maret 1924.

memboeat rapat dengan k. tani. Dari rapat ini mereka sama mengimkan wakilnja masing-masing kerapat negeri. Disitoelah orang sama membentoeok dan mengatoer djalannja pergaoelan hidoep. goena ihtiar soepaja Ra'jat dapatlah berhidoep senang.

Sekarang, meskipoen dengan keterangan pendek, tetapi orang bisa mengerti, bagaimana beda antara ihtiarnja kaoem-kaoem Soc. Dem dan kaoem-kaoem Communist, jalah:

a. Kaoem Sociaal democrat menghendaki democratie (peperintahan Ra'jat) jang bekerdja bersama-sama dengan *kaoem kapital*

b. Kaoem Communist menghendaki democratie jang bekerdja bagi oemoem ataoe democratie sedjati.⁴

Tjipto sendiri tidak terlalu banyak mengupas alasan ideologis mengapa dirinya memilih menjadi sosialis demokrat pada 1914, dan kemudian berubah menjadi Marxis pada 1918. Ia hanya menjelaskan bahwa kekecewaannya terhadap *Volksraad* memaksanya untuk berjuang di luar parlemen. Hal ini dibuktikan lewat pengorganisasian aksi-aksi pemogokan di Surakarta yang ia lakukan bersama beberapa tokoh Insulinde lain, seperti Soewardi, Douwes Dekker, dan Misbach.

Perubahan sikap dan strategi gerakan yang begitu cepat dari para tokoh sosialis demokrat juga ditemukan dalam diri Douwes Dekker. Ia yang sebelumnya dikenal humanistik dan moderat tiba-tiba berubah radikal dengan membentuk organisasi Sarekat Hindia (SH). Organisasi ini kemudian memproklamirkan diri sebagai organisasi yang berhaluan Marxis dengan tuntutan kemerdekaan untuk Hindia secara terang-terangan.⁵

Dengan pergeseran itu, bisa jadi tidak sepenuhnya tepat apabila Tjipto dikelompokkan dalam aliran sosialisme demokrat. Sebab, dalam beberapa hal, ia adalah seorang Marxis dan komunis. Meskipun Tjipto tidak pernah masuk PKI, organisasi yang

⁴ *Ibid.*

⁵ Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, (Ithaca N.Y: Cornell University Press, 1965), hlm. 62-65.

ia pimpin, yaitu NIP-SH, pada Mei 1923 ia akhirnya bergabung dengan PKI.⁶

Berikut ini akan dimulai analisis seberapa jauh usaha mempertemukan ajaran Marxisme dengan pemikiran Jawa. Teks pertama yang layak untuk diangkat adalah pidato Mangoenatmodjo di rapat umum SI pada Agustus 1920 di Delanggu. Dalam laporan residen setempat tentang sepak terjang pemimpin organisasi Sarekat Abangan dan ketua SI Delanggu ini, terungkap:

... Esensi dari apa yang diajarkan Mangoenatmodjo dan dua pengikutnya adalah sebagai berikut:

a. Jawa itu sebenarnya milik orang-orang Jawa. Orang Belanda di sini hanya untuk sementara saja. Melalui kesepakatan bersama dan persatuan, Inlander pada akhirnya akan bisa mengusir ras Eropa.

b. Jangan ikut apa pun perintah penguasa yang sah atau polisi yang kelihatannya tidak jujur dan tidak adil pada Inlander. Karena, sebenarnya *bestuur* itu bekerja melayani kapital dan tidak punya rasa keadilan.

g. Jangan takut pada senjata-senjata penguasa, pada hukuman atau denda atau bahkan kematian. Sebab, menurut ajaran agama Islam Abangan, hukuman semacam ini dalam kenyataannya kecil artinya.

h. Begitu rakyat bersatu padu dan mengatasi beban ini, takkan ada lagi pajak yang harus dibayar, dan lebih sedikit kerja paksa yang harus dilakukan. Bagaimanapun, tanah bukanlah milik raja maupun pemerintah, tetapi milik Inlander itu sendiri.

...

j. Jika ada *bestuur* atau polisi melakukan penyelidikan di desa untuk mencari sebab-sebab mogok dan mencoba menangkap para pemimpin, semua anggota di desa harus menghalanginya, jika perlu dengan kekerasan.⁷

⁶ Takashi Shiranishi, *Zaman Bergerak ...*, hlm. 376.

⁷ *Ibid.*, hlm. 274-275.

Bisa jadi, laporan residen di atas lebih bersifat politis. Residen ingin menunjukkan betapa bahayanya gerakan dan paham Mangoenatmodjo, sehingga seandainya pemerintah melakukan penangkapan bukanlah langkah yang salah. Namun demikian, bukan berarti laporan itu sama sekali tidak berdasar. Laporan ini ditulis pada Agustus 1920, bersamaan dengan munculnya radikalisme massa di sejumlah wilayah di Pulau Jawa berupa pemogokan petani dan buruh, seperti di daerah Delanggu dan Pulonhardjo Klaten.

Mangoenatmodjo dikenal sebagai guru agama Islam Abangan. Ia menyiarkan ajaran agama Islam Tauhid seperti Syaikh Siti Jenar. Wajar apabila hasil pemikirannya cukup radikal dan bernada pembebasan. Mangoenatmodjo berpikiran bahwa "Jawa itu sebenarnya milik orang-orang Jawa". Agaknya, ia ingin mengingatkan bahwa Pemerintah Hindia Belanda tidak mempunyai hak untuk menguasai tanah Jawa. Jauh sebelum Belanda datang dan menjajah Pulau Jawa, tanah di pulau ini dikelola dan dikuasai oleh masyarakat setempat. Dengan tegas, ia mengatakan, "Tanah bukanlah milik raja maupun pemerintah, tetapi milik Inlander itu sendiri". Namun, begitu Belanda datang, rakyat tidak lagi mempunyai kuasa untuk mengelola sekaligus memiliki tanah, dan kemudian hanya menjadi pekerja yang bertugas melayani kapitalis.

Rangkaian pemikiran tersebut mengingatkan kita pada gagasan Karl Marx tentang "akumulasi primitif".⁸ Marx menyebutkan bahwa munculnya kapitalisme di Inggris berawal dari penguasaan tanah oleh para pemilik modal untuk kepentingan industrialisasi.

Majalah *Penggoegah* pernah menurunkan artikel yang isinya mengkritik kebijakan pemerintah yang membuang Misbach ke Manokwari. Kebijakan ini dianggap sebagai perilaku manusia

⁸ Anthony Brewer, *Kajian Kritis Das Kapital Karl Marx*, (Jakarta: Teplok Press, 1999), hlm. 120-129.

di zaman edan, seperti dikatakan oleh pujangga Jawa kenamaan, Ranggawarsito dalam *Serat Kalatida*. Berikut cara surat kabar itu mengelaborasi zaman edan Ranggawarsito dengan fenomena pembuangan Misbach:

Di djaman edan orang jang normal diletjehkan, dan jang edan djoestroe dihormati. Djaman gila ini hanja akan mendjadi lebih baik djika orang jang normal di djaman ini mentjoerahkan seloeroeh djiwa dan hatinja oentoek memperkoeat pertahanan dan koealitas rakjat ...⁹

Surat kabar *Doenia Baroe* menurunkan kisah tentang kepalawanan Anoman. Diceritakan, kera yang juga tangan kanan Rama ini melakukan inspeksi untuk melihat Shinta yang diculik oleh Rahwana. Pada saat itu, Anoman dipergoki oleh Indrajit, putra Rahwana, dan berhasil ditangkap dengan "sendjata rantai". Senjata ini direduksi oleh *Doenia Baroe* sebagai uang yang digunakan kapitalisme untuk menjerat rakyat. Berikut kutipannya:

Oleh karena tjerita zaman koeno itoe tidak sadja menerangkan riwayat, tetapi djoega disertai sindiran jang sematjam itoe ada bandingannja. Meskipun hal-halnja tidak sama tetapi pertentangannja fehak jang berlawanan adalah sama, oempamanja dalam hal pemogokan-pemogokan kaoem boeroeh jang mengedjar nasib penghidoepan. Tidak hairan apabila kaoem oeang jang mendjaga kekajaannja laloe mengadakan atoeran ini ataoe itoe seolah-olah sendjata rantai, jaitoe seperti mengikat, dan pengikat itoe goena mendjaga keselamatan atas haknja.¹⁰

Kemurkaan Anoman dengan melakukan huru-hara di Alengka dianggap wajar karena akar persoalan bukanlah dari dirinya, melainkan dari Dosomuko. *Doenia Baroe* menuliskan kalimat "bahwa keadaan itoe betoelnja dari pembikinannja sendiri", sebetulnya untuk menunjukkan bahwa akibat yang

⁹ Majalah *Penggoegah*, 23 Juli 1924, hlm. 32.

¹⁰ P.K. (Partai Komunis), "Sendjata Rantai", dalam *Doenia Baroe* No. 26 (27 Juni 1923).

diterima oleh Raja Dosomuko disebabkan oleh perbuatannya sendiri. Hal ini mengingatkan pada kalimat Marx dalam *Manifesto Komunis* bahwa kapitalisme akan menggali kuburnya sendiri. Dalam hal ini, revolusi kaum buruh, seperti pemogokan, disamakan dengan aksi kerusuhan yang dilakukan oleh Anoman. Dosomuko disamakan dengan kapitalisme yang berbuat kesalahan dan pada akhirnya menuai akibatnya.

Marco Kartodikromo pada 1918 menulis syair "Sama Rata-Sama Rasa" yang dimuat dalam surat kabar *Sinar Djawa*. Idiom ini pada tahun-tahun berikutnya menjadi simbol kebersamaan dan solidaritas pergerakan. Sayangnya, idiom kesetaraan yang mengingatkan pada cita-cita masyarakat sosialis tanpa kelas tersebut tidak mempunyai argumentasi yang memadai oleh Marco, terutama keterkaitannya dengan pemikiran Marxisme. Berikut kutipan syairnya:

Ini sair nama, „Sama rasa“
 „Dan Sama rata“ itoelah njata,
 Tapi boekan sair bangsanja
 Jang menghela kami dipendjara

 Soepaja Djalannja SAMA RATA
 Jang berdjalan poen SAMA meRASA
 Enak dan senang bersama-sama
 Jaitoe: sama rata, sama rasa
 Djangan berperang seperti boeto
 Tjuma bisa memboeka soeworo
 Soeka orang tidak berani loro
 Itoe boekan adatnja Satrijo ...”

Syair tersebut lebih mengungkapkan cita-cita masyarakat yang tidak mengenal perbedaan. Kalimat "Soepaja Djalannja SAMA RATA" dan "Jang berdjalan poen SAMA meRASA" mengingatkan pada cita-cita masyarakat sosialis yang menginginkan

" Marco Kartodikromo, "Sama Rata dan Sama Rasa", dalam *Sair Rempak-Rempak* (Semarang: Druk N.V. Sinar Djawa, 1916), hlm. 1-5.

penguasaan alat-alat produksi yang dikelola dan dibagi secara bersama.¹²

Mengenai pertanyaan apakah sama rata-sama rasa merupakan konsep yang digali dari wacana Jawa, Marco tidak memberikan penjelasan sama sekali. Termasuk syair dengan judul sama yang ditulis oleh Fachroeddin, juga menyinggung soal Jawa, tetapi tidak jelas maknanya. Berikut kutipannya:

Sama Rata, Sama Rasa

....

Selain Allah semoea machloek,
Kita semoea djoega machloek
Pada kesalahan djangan ta'loek
Dengan kebenaran haroes ta'loek

Ini djaman dinamakan orang
Djaman soedah edan-edanan
Siapa tidak maoe tekad-tekadan
Moesti kita tidak koemanan

Engat saoredara sama rata
Dan sama rasa itoelah njata
Baik kita pakai dengan semata
Hendak mendapat benda dan harta

Djangan takoet dengan siapa
Asal benar djalan ternjata
Ini waktoe kita orang Djawa
Sama sekali beloem merdika

....

Beraniilah bangsakoe Djawa
Minta wet jang bikin merdika
Asal keberanian kita njata
Beralasan benar dan njata ...¹³

¹² Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Peralisihan Revisionisme*, (Jakarta: Gramedia, cet III 1999), hlm.171.

¹³ H. Fachroedin, "Sama Rata Sama Rasa", dalam surat kabar *Islam Bergerak*, Nomor 12, 20 Juni 1918.

Demikianlah. Hampir semua tulisan para tokoh pergerakan yang berbasis kultur Jawa, baik dari kalangan dalam maupun luar keraton, tidak memberikan penjelasan secara utuh tentang apa yang mereka maksud dengan Jawa, terutama ketika diper-tentangkan dengan kapitalisme ataupun penindasan pemerintah Hindia Belanda. Penyebutan kata Jawa ataupun simbolisasi pewayangan sepertinya muncul begitu saja dan terkesan asal tempel. Namun, anehnya, idiom-idiom itu berulang kali ditulis, bahkan sebagian menjadi simbol pergerakan yang sangat populer untuk mempersatukan kaum bumiputera melawan kapitalisme dan imperialisme pemerintah Belanda. Di antaranya adalah idiom “sama rasa-sama rata” dan “kebangkitan kaoem kromo”.

Istilah “kromo” dalam terminologi Jawa lebih diartikan sebagai wujud kehalusan budi. Dalam masyarakat Jawa, dikenal bahasa Jawa Kromo. Bahasa ini sering dipakai oleh kalangan elite priyayi di lingkungan keraton. Sekaligus membedakan dengan bahasa Jawa yang digunakan masyarakat biasa, yaitu bahasa Jawa “Ngoko”.

Di masa pergerakan bumiputera, istilah “kromo” mengalami pelebaran makna. Yang awalnya elitis menjadi populis. Para tokoh pergerakan yang sebelumnya sering melakukan kritik terhadap perilaku elite priyayi Jawa keraton berusaha menarik makna “kromo” menjadi milik masyarakat umum. Semua orang berhak mengklaim dirinya sebagai kaum kromo, yang mengedepankan nilai-nilai kehalusan budi, suka menolong, dan menjadi pahlawan terhadap kaum tertindas.

Koesen, komisarisi organisasi Sidik Amanah Tablegh Vato-nah (SATV) dan aktivis SH Surakarta, menulis tentang penin-dasan kaum kromo dalam *Islam Bergerak* seperti berikut ini:

... ingatlah saudara-saudara kaum Kromo's! sebab-sebabnja bangsa kita indiers menjadi soeatoe bangsa jang tertindas, terhina dan terhisap darah kita, itoelah sebab dari perboetan bangsa kita jang djahat bertabiat membesar-besarkan loba dan thama, sehingga kita sekalian kaoem Kromo's dengan semoea hak milik kita,

dijoealnja kepada kaoem oeang, achirnja kita kaoem kromo's ditindas dan dihisap darah kita sampai mendjadi koeroes kering, sebagai keadaan kita sekarang ini.¹⁴

Istilah kromo dalam tulisan di atas jelas tidak ditujukan kepada kaum priyayi atau elite keraton, tetapi kepada rakyat. Kaum kromo yang dimaksud adalah rakyat "*jang tertindas, terhina dan terhisap darah kita, itoelah sebab dari perboetan bangsa kita jang djajah bertabiat membesar-besarkan loba dan thama*". Ketertindasan kaum kromo, menurut Koesen, disebabkan oleh *kaoem oeang* atau lebih dikenal dengan kaum pemilik modal (kapitalis). Koesen berusaha menempatkan kaum kromo sebagai komunitas yang dikorbankan kapitalisme. Hal yang sama juga ditemukan dalam tulisan berjudul *Oeang poenja kekoesaan* berikut ini:

Djangan sampai kebangsaan kita itoe dapat ditindas oleh kebangsaan lain itoe bersendjata dengan ... oeang d.l.l. Saja toelis di atas, bahwa kita sekarang waktoe memadjoe¹⁵kan diri. Akan tetapi di dalam memadjoe¹⁶kan diri itoe boeat kita, Boemipoetera Kromo, banjak sekali jang menghalang-halangi, jang pertama mendjadi¹⁷kan keberatan kepada kita itoe jaitoe oeang. Kalaoe orang tanpa kepada saja: „kenapa toh orang-orang Tiong Hoa lebih banjak jang madjoe, banjak sekali jang mendjadi moerid sekolah-sekolah tinggi dan kita orang tida!“ maka dengan pendeknja saja djawab: „Oleh karena oeang ampoenja kekoesaan.“¹⁸

Tulisan di atas memperlihatkan kekalahan kaum kromo yang disebabkan oleh persoalan uang. Dengan sangat meyakinkan, *Sinar Djawa* mengangkat diskursus tentang dominasi uang dalam kehidupan. Surat kabar ini juga mengangkat keberhasilan orang-orang Tionghoa yang dikatakannya bisa berhasil mengirim putra-putra mereka ke jenjang sekolah yang lebih tinggi karena memiliki uang yang cukup.

Begitu pentingnya soal uang tersebut, sehingga si penulis yang tidak disebutkan identitasnya ini berani mengambil

¹⁴ Koesen, "Vergadering jang Penting Haroes Djadi Peringatan", dalam surat kabar *Islam Bergerak*, 1 November 1919.

¹⁵ "Oeang Poenja Kekoesaan", dalam surat kabar *Sinar Djawa*, 15 April 1918.

kesimpulan bahwa "orang ampoenja kekoeasaan". Uang ditempatkan sebagai sumber kekuasaan. Pandangan ini mengingatkan pada konsepsi Marx tentang sirkuit kapital (uang) yang kemudian mendeterminasi faktor-faktor produksi sebagai penentu gerak sejarah.¹⁶

Cukup disayangkan, pemikiran soal kaum kromo tersebut dibiarkan berhenti pada tataran nilai semata, dan tidak dijadikan simbol dalam konteks perjuangan kelas tertentu seperti termuat dalam ajaran Marxisme.¹⁷ Solidaritas kaum kromo secara riil muncul dalam bentuk lain, seperti serikat buruh, serikat tani ataupun organisasi politik. Konstruksi kaum kromo sebagai kelas sosial tersendiri akhirnya menjadi kabur dalam perjuangan kelas buruh. Sepucuk surat yang ditulis seorang kader SI Kudus dan dimuat dalam surat kabar *Sinar Djawa* April 1918 membenarkan bahwa kaum kromo memang tidak dimaksudkan untuk menunjuk kelas sosial tertentu. Dikatakan bahwa kaum kromo hanya simbolisasi atas ketertindasan masyarakat pribumi akibat kapitalisme yang dibawa oleh Pemerintah Hindia Belanda. Menurutny, kaum kromo bisa berwujud macam-macam, seperti petani ataupun kaum buruh.¹⁸

Kaburnya makna kaum kromo sebagai konsep perjuangan kelas sepertinya dipengaruhi oleh tidak adanya tradisi perlawanan masyarakat Jawa yang berdasarkan kelas sosial. Perlawanan rakyat dalam sejarah kerajaan Jawa lebih sering digerakkan oleh motivasi elite yang kecewa terhadap pembagian kekuasaan. Bukan berangkat dari kesadaran diri masyarakat bawah yang dirugikan akibat kebijakan penguasa. Minimnya tradisi perlawanan masyarakat Jawa itu tertuang dalam tulisan Tjipto Mangoenkoesoemo berikut ini:

¹⁶ Frans Magnis Soeseno, *Pemikiran Karl Marx ...*, hlm. 139.

¹⁷ Karl Marx mensyaratkan adanya partai proletar atau partai buruh sebagai identitas kelas untuk menumbangkan kapitalisme. Lihat bagian IV tentang Kelas Pekerja dalam Karl Marx, *Manifesto Communist*, (Collected Work, Moscow: Progress Publisher, 1969).

¹⁸ Surat kabar *Sinar Djawa*, 27 April 1918.

Obat untuk penyakit apa pun sebenarnya sangat mudah jika penyakitnya diketahui. Dalam kasus ini kami sekarang semuanya sudah jelas. Saya pikir, bahwa (masalahnya) karena kurangnya semangat perlawanan. Budaya Jawa tak membolehkan munculnya kritik terhadap kebijakan pemegang kuasa. Sebaliknya, budaya ini mengharuskan kita tunduk tanpa syarat pada pandangan penguasa Soesoehoenan ... Keturunan Kromo ataoe Soeto yang tidak akan berhasil dalam setiap pemberontakan. Oleh karena dewa-dewa adalah nenek moyang Soesoehoenan maka tak perlu dibilang bahwa mereka jelas membela pemegang kuasa ini.¹⁹

Tjipto ingin memperlihatkan bahwa budaya *patron-client*²⁰ merupakan unsur budaya yang tidak mudah dihapus. Inilah yang menyebabkan gerakan revolusioner berdasarkan teori kelas seperti ajaran Marxisme sulit berhasil. Tradisi perlawanan atau dalam istilah Tjipto disebut semangat perlawanan hanya dapat muncul apabila patron yang diikuti oleh masyarakat memerintahkan untuk bergerak. Akhirnya, gerakan rakyat tidak didasarkan atas pertimbangan rasional, melainkan atas dasar "kepatuhan".

Meskipun terkesan asal tempel, hasrat para tokoh pergerakan bumiputera untuk mengangkat Jawa sebagai entitas sosial dan politik yang terkalahkan tetap sangat besar. Cukup banyak tulisan tokoh pergerakan bumiputera yang selalu menyebut jar-gon Jawa sekadar untuk mengomentari kebijakan politik dan ekonomi pemerintah yang dinilai menindas dan kapitalistik. Salah satunya adalah ketika sebagian rakyat di Pulau Jawa terserang wabah penyakit pes. Wabah yang dikabarkan telah memakan korban ribuan jiwa itu mendapat perhatian pemerintah yang

¹⁹ Kutipan lengkapnya lihat Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak ...*, hlm. 164-165.

²⁰ Budaya *patron-client* dikenal sebagai relasi sosial masyarakat yang didasarkan atas otoritas non-rasional dan informal, seperti kharisma, agama, etnis. Jackson menjelaskan dengan cukup rinci bentuk relasi *patron-client* yang terdapat di masyarakat Indonesia. Lihat Karl D. Jackson, "Urbanization and The Rise of Patron-client Relation: the Changing Quality of Interpersonal Communications in the Neighborhoods of Bandung and the Villages of West Java", dalam Karl D. Jackson & Lucian W. Pye (ed.), *Political Power and Communications in Indonesia*, (Los Angeles: University of California Press, 1978), hlm. 343-392.

kemudian mengeluarkan kebijakan pembongkaran rumah-rumah penduduk (*Woningverbetering*) yang diduga teresang wabah pes. Kebijakan ini mengharuskan semua penduduk yang teridentifikasi penyakit itu melapor kepada aparat desa setempat untuk dibongkar rumahnya dan diganti dengan rumah baru. Termasuk rumah-rumah tetangga sekitar, meskipun penghuninya belum terkena penyakit itu.

Surat kabar *Sarotomo*, pimpinan Marco, menurunkan tulisan cukup panjang yang mengulas kebijakan tersebut. Tulisan yang dimuat pada 28 Oktober 1915 ini menceritakan bagaimana kebijakan *Woningverbetering* ternyata menimbulkan bias ekonomi yang semakin menyusahkan warga pribumi. Diceritakan, untuk membongkar dan membangun rumah penduduk tersebut, Gubernur Jenderal Hindia Belanda mendatangkan para insinyur dari negara Belanda untuk membuat desain rumah yang bebas penyakit pes. Dengan desain itu, diharapkan rumah-rumah penduduk bisa bebas dari sarang tikus yang dianggap sebagai biang keladi menyebarnya penyakit pes.

Namun, surat kabar *Sarotomo* mencatat, ternyata biaya pembongkaran dan pembangunan rumah baru tersebut dibebankan kepada pemilik rumah bersangkutan. Akibatnya, banyak penduduk yang mengeluh karena tidak mempunyai cukup beaya. Bahkan, pembongkaran rumah itu tidak berlangsung hanya sekali, bisa berkali-kali. Sebab, insinyur Belanda yang diberi tugas pemerintah untuk mengawasi jalannya pembangunan rumah baru sering kali tidak konsisten. Tidak jarang, rumah penduduk yang baru saja dibangun terpaksa dibongkar kembali karena konstruksinya dinilai tidak layak bebas pes. Berikut ulasannya:

... seringkali kita dengar sambatnja orang jang diberoebah roemahnja lantaran merasa jang roemahnja tiada diperlindoengi, tetapi malahan teraniaya, sebab: moela-moela dibongkar, lantas dibikin betoel. Lantas diperiksa oleh pembesar roemah. Lantas dihanggap salah, sebab belom tjotjok dengan peratoeran pes. Lantas dibongkar lagi. Lantas dibikin betoel lagi. Sedang ongkosnja

tiada fikir. Tientoenya: tambah lama penggarapannya, tambah banyak ongkosnja, ja'ni ongkos toekang, ongkos koeli, dan tambah keras soesah hatinja orang jang poenja roemah.²¹

Padahal, menurut penulis artikel ini yang juga Sekretaris Redaktur *Sarotomo*, R. Sr. Kornio, kondisi keuangan warga pribumi saat itu sangat tidak mendukung. Dikatakannya:

... sedang kebanyakan orang Djawa itoe rata-rata hoetangnja soedah banyak. Malahan ada djoega jang roemahnja soedah dipegang oleh Creditbank, Bondoleomekso atau rentenier lainnja. Menoeroet kabar, walaupun soedah terikat oleh Creditbank atau rentenier dengan kekoeatan notaries, apabila roemah itoe di-bongkar, jang mengembalikan ongkosnja jalah orang itoe djoega ... itoelah namanja *hendas gosdoel dikerok*.²²

Sampai akhirnya, Kornio, mengambil kesimpulan bahwa kebijakan *Woningverbetering* hanyalah menguatkan kebijakan pemerintah yang berusaha menguras harta benda milik orang Jawa. Ia mengatakan:

... Seperti doegaan kita di atas, maka *Woningverbetering* itoe kekoerangan ongkos. Kabarnya toean Dokter Tjipto Voorstel soe-paja *Woningverbetering* menariki oeang dari orang ketjil boeat menebalkan kapitaal w. verb. Bagi kita, voorstel jang demikian itoe tiada setoedjoeh, sebab melaratnja orang Djawa itoe sebenarnya sebagian besar terdjadi lantaran dari pengharoe kapitalisten. Oleh karena itoe, voorstel kita: *woningverb* haroes minta bantoean oeang ongkos kepada doenia kapitalisten setanah Djawa.²³

Demikianlah cara para tokoh pergerakan memasukkan entitas Jawa untuk mengkritik kapitalisme. Tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang mengapa hanya orang Jawa yang dianggap melarat akibat kapitalisme. Padahal, sistem ekonomi kapitalistik yang dijalankan Pemerintah Hindia Belanda tidak hanya ber-

²¹ R. Sr. Kornio, "Woningverbetering Jang Dilakoean di Soerakarta", dalam surat kabar *Sarotomo*, No. 12, 28 Oktober 1915, hlm. 190.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, hlm. 191-192.

dampak pada masyarakat Jawa, melainkan juga terhadap masyarakat Sumatra dan Kalimantan.

Para tokoh pergerakan bumiputera sepertinya menganggap persoalan Jawa sudah final dan tidak perlu diperdebatkan lagi. Maka, ketika ditempel di mana pun dan kapan pun asalkan demi kepentingan melawan pemerintah yang kapitalistik, dianggap benar dan disahkan. Berbeda dengan Islam yang ketika dihadapkan pada kapitalisme, masih terjadi tarik ulur. Kelompok Tjokro menginginkan gagasan Islam yang dipakai untuk melawan kapitalisme adalah ajaran Islam yang murni bersumber pada Al-Qur'an dan hadits. Sedangkan kelompok Misbach menginginkan perlawanan Islam terhadap kapitalisme dilakukan secara bersama-sama dengan menggunakan pisau analisis Islam dan Marxisme.

Materialisme Historis-Jawa: Membabat Jawa dengan Marxisme

Pada pertengahan 1924, tepatnya Juni 1924, Marco Kartodikromo menerbitkan tulisan panjang, *Babad Tanah Jawa*. Tulisan ini merupakan obsesinya sejak awal yang ingin menulis ulang tentang sejarah tanah Jawa dengan menggunakan analisis sejarah. Dalam pengantar, Marco mengungkapkan alasannya:

Kita haroes sekali mengetahoei babadnja tanah dan bangsa kita, sebab walaupoen kita poenja toejoean ada sebagian jang tidak mementingkan hal kebangsaan (nationalisme), tetapi perloe sekali perkara ini kita ketahoei, soepaja kita bisa lebih gampang menoedjoe ke lapang kemedjoean. Lebih penting poela hal ini oentoek kaoem kabangsaan (nationalisme). Soeatoe tjeritera babad, inilah kerep kali tidak ditjeritaken sebeteolnja apa jang telah kedjadian, tetapi pehak memihak, karena sebagian besar djoeroe babad ada dibawah pengaroeh lain orang atau oeang.²⁴

²⁴ Marco Kartodikromo, "Babad Tanah Djawa", (jilid I), dalam majalah *Hidosp*, Nomor 1, 1 Juni 1924, hlm. 4.

Marco ingin menegaskan bahwa *Babad Tanah Jawa* yang ia tulis berbeda dengan yang sudah ada sebelumnya. Ia juga mengatakan *Babad Tanah Jawa* yang sudah ada bersifat subjektif dan memihak kelompok tertentu. Salah satu kelompok yang ia maksud adalah kelompok yang memiliki "oeang". Pernyataan ini menegaskan cara pandang Marco terhadap sejarah bangsanya atas dasar analisis Marxisme yang selalu mendeterminasi persoalan faktor produksi dalam gerak sejarah manusia, yaitu kapital.

Ada perbedaan mendasar antara *Babad Tanah Jawa* Marco dengan yang ditulis oleh para pujangga Jawa sebelumnya, seperti Prabu Jayabaya dan Ranggawarsita. Perbedaan itu terletak pada metode penulisan. Marco menulis dengan metodologi sejarah. Ia menggunakan periodisasi sejarah dan mendeskripsikannya dengan sistematis. Data sejarah yang diperolehnya disusun dalam bentuk narasi sejarah tanpa kiasan. Berbeda dengan pendahulunya yang lebih banyak menulis dalam bentuk dongeng, tembang, atau serat.

Marco mengawali tulisannya dengan mengupas asal mula nama Jawa untuk pulau Jawa. Marco mengaku kesulitan melacak sejak kapan pulau Jawa hadir dengan teritori seperti disaksikannya saat itu. Ia menduga nama Jawa pertama kali diberikan oleh seorang ahli bumi asal Alexandria sekitar abad II, Cladius Ptolemaeus. Dalam peta bumi yang disusun Cladius, Marco menemukan pulau yang disebut *Jawa-dwipa*. Pulau itu berada persis di wilayah kekuasaan Hindia Belanda saat itu. Namun, panjang pulau jauh lebih luas dibandingkan pulau Jawa yang dilihat oleh Marco. Ia menduga pulau Jawa yang dimaksud oleh Claudius adalah pulau yang saat itu masih menjadi satu dengan pulau Sumatra dan pulau Bali.

Menurut Marco, Claudius mengatakan bahwa nama Jawa-dwipa diambil berdasarkan bahasa yang digunakan masyarakat setempat, yaitu bahasa Sanskerta. Kata Claudius, masyarakat setempat sering mengatakan bahwa tanah yang mereka diami

adalah Jawa-dwipa. Dalam kosa kata Sanskerta, istilah Jawa merupakan padanan kata dari "Djowawoet" yang berarti padi. Sedangkan "dwipa" diartikan pulau.²⁵

Keterangan serupa juga didapat Marco saat membaca *Babad Tanah Jawa* paling tua²⁶ yang menceritakan perjalanan "Prabu Djojo Bojo" di tanah Jawa. Marco mengatakan:

Soepaja lebih terang, jalah menoreot keterangan dari orang-orang Boemipoetera sendiri. Babad tanah Djawa yang paling toea mentjeritakan, jang Praboe Djojo Bojo, toeroenan jang kelima dari Ardjoeno, seorang satrija, pradjoerit, jang terseboet diboekoe tambang Djawa atau jang terseboet ditjerita wajang Poerwo, dia pada waktoe permoeaan tahoen Djawa datang di tanah Djawa. Di sitoe, dia mengetahoei taneman (toemboeh²⁷han) jang bernama Djowawoet, jang djadi makanan jang toeroetama dari pendoeboek di sitoe. Dari sebab itoe, nama poelau itoe jang doeloe: Noeso Këndeng, digantinja Noeso Djowo.²⁸

Tidak puas hanya dengan keterangan Plotemaus ataupun Prabu Djojo Bojo, Marco meneruskan pelacakannya terhadap sumber-sumber Cina. Ia mendapatkan keterangan dari seorang pelancong asal Cina bernama Fah Hein. Diceritakan oleh Marco, pada abad ke-4, Fah Hein mengaku pergi keliling dunia menyebarkan ajaran agama baru, yaitu agama Budha. Fah Hein dikabarkan sudah mengunjungi 30 pulau sejak abad ke-4 sampai abad ke-8. Saat hendak pulang dari negeri Cailon ke negara asalnya sekitar 414 M, kapal yang ditumpanginya terkena musibah angin ribut. Ia terdampar di sebuah pulau yang disebut masyarakatnya dengan nama Javadi. Marco menyimpulkan nama Javadi itu tidak lain adalah singkatan dari Jawa-Dwipa. Kata Marco, dalam tulisan Fah Hein itu, juga disebutkan bahwa di antara masyarakat setempat banyak yang belum beragama. Sebagian penduduk menganut kepercayaan agama Brahma.²⁹

²⁵ Marco Kartodikromo, "Babad Tanah Djawa", (jilid I) dalam majalah *Hidsep*, Tahoen I Nomor 3 1924, hlm. 7.

²⁶ Tidak disebutkan pengarangnya.

²⁷ Marco Kartodikromo, *ibid.*, hlm. 7.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 9.

Marco kemudian mencocokkan tahun kedatangan Fah Hein itu dengan beberapa tulisan lainnya, yang menyebutkan bahwa pada abad ke-4 dan ke-5, penduduk di pulau Jawa masih menganut agama Hindu dengan menyembah Dewa Brahma dan Wisnu.

Bukan hanya itu. Marco juga membuka lembaran *Babad Tanah Cina*, yang menceritakan bahwa pada abad ke-5 sampai abad ke-12, para raja di Tanah Jawa sering mengirimkan delegasi ke Cina untuk kepentingan ekonomi, pertukaran pelajar, dan penyebaran agama. Dari laporan *Babad Tanah Cina* tersebut, Marco mendapatkan satu keterangan bahwa para utusan raja-raja Jawa menyebut dirinya berasal dari Kerajaan Djavada.

Keterangan serupa juga didapat Marco dari tulisan pedagang Persia bernama Sijraz. Katanya, pada 1300-an, nama Jawa telah umum digunakan para pelancong yang datang dan pergi dari tanah Jawa. Siraj, kata Marco, menyebut pulau ini dengan nama *Zawa-eilandan* (pulau Jawa). Pada tahun itu pula, Marco memperkirakan telah terjadi pergeseran penamaan dari Jawa-dwipa menjadi hanya Jawa. Hal itu ia dapatkan dari keterangan seorang pelancong asal Italia bernama Marco Polo dan pedagang Arab bernama Ibn Batoeta. Marco Polo menyebut tanah Hindia dengan sebutan Giava, yang terbagi dalam dua dua wilayah, yaitu "poelaoe Djawa Besar (Jawa)" dan "poelaoe Djawa ketjil (Sumatra)".²⁹

Dengan data itu, Marco sampai pada kesimpulan bahwa sejak abad ke-1 pulau yang ia diami tersebut sudah memiliki nama yaitu Jawa atau Jawa-dwipa. Marco kemudian mundur ke belakang melacak siapa yang pertama kali memberikan nama Jawa tersebut. Berdasarkan keterangan yang ia dapatkan dari *Babad Tanah Jawa* tertua yang ditulis pujangga Jawa,³⁰ Marco

²⁹ *Ibid.*, hlm. 10.

³⁰ Marco tidak menyebutkan siapa pengarang *Babad Tanah Jawa* yang tertua itu. Namun, jika dilihat dari isinya yang menceritakan datangnya Raja Hindustan Prabu Aji Saka, kemungkinan besar babad tertua yang dimaksud Marco adalah *Serat Mahaparwa* karangan Empu Satya dari Mamemang Kediri. Lihat Dr. Purwadi, M.Hum. dan Hari Wijaya SS, *Sejarah Asal-Usul Tanah Jawa*, (Yogyakarta: Penerbit Persada, 2004), hlm. 1.

mendapatkan informasi bahwa nama Jawa itu pertama kali diberikan oleh orang-orang Hindustan. Bahkan, Marco juga sepakat bahwa nenek moyang orang Jawa berasal dari tanah Hindustan. Pendapat itu dikuatkan dengan dimulainya kalender tahun Jawa yang dibuat oleh seorang raja Jawa asal Hindustan bernama Adji Soko pada 78 M.

Kata Marco, banyak orang berpendapat bahwa Adji Soko adalah nama lain dari Praboe Djojo Bojo yang pertama. Raja ini adalah raja negeri Hindustan pertama yang menjadikan tanah Jawa sebagai tempat jajahan. Setelah menguasai tanah Jawa, Praboe Djojo Bojo pertama menurunkan putra-putranya sampai dengan Prabu Jaya Baya yang kesekian dan menjadi raja di Kediri. Untuk yang terakhir ini, diceritakan hidup di abad ke-9 dan kemudian membuat ramalan zaman yang terkenal dengan sebutan "Jangka Jaya Baya".

Kesimpulan Marco bahwa nama Jawa diambil dari nama tanaman makanan pokok masyarakat setempat, yaitu Joewawoet (padi), dapat dijadikan alasan untuk mengatakan bahwa Marco melihat sejarah Jawa dari sisi determinasi proses produksi. Menurut Marco, di tangan raja-raja Jawa yang beragama Hindu, tanah Jawa berkembang pesat. Terutama bidang pertanian dan pelayaran. Pusat-pusat keramaian tumbuh dengan cepatnya baik di pedalaman maupun di kawasan pesisir.

Marco mencatat, pada 1030, seorang raja Hindu asal Kahuripan bernama Erlangga memberikan hadiah sebidang tanah di pinggir sungai Berantas (Jawa Timur) kepada penduduk setempat atas jasa membantu dirinya melebarkan sayap politik Kahuripan. Dalam surat penghargaan itu, disebutkan bagaimana Erlangga membangun saluran irigasi di sungai Berantas untuk mengakhiri bencana banjir yang sebelumnya selalu melanda kawasan tersebut.

Bukan hanya itu. Marco juga menemukan beberapa catatan keberhasilan raja-raja Hindu memajukan tanah Jawa, dari *Babad Tanah Cina* yang disusun pujangga setempat pada masa Kekai-

saran Sung sekitar 900 M. Dalam babad Cina itu, diceritakan bagaimana penduduk Jawa sudah mampu memproduksi sejumlah barang kerajinan, seperti emas, perak, ataupun sutra. Bahkan, dikatakan penduduk Jawa sudah bisa memproduksi garam dengan cara memasak air laut. Sistem perdagangan di-kabarkan sudah menggunakan alat penukar berupa uang perak. Termasuk kebijakan memungut pajak untuk setiap penghasilan masyarakat sebesar 10 pCt.³¹

Raja Jawa saat itu³² diceritakan memerintah negeri dengan dibantu empat orang pejabat tinggi kerajaan. Para petinggi ini membawahi pejabat-pejabat kecil yang jumlahnya diperkirakan mencapai 300 orang. Mereka bertugas mencatat administrasi kerajaan, seperti surat-surat masuk dan pendapatan kerajaan dari sektor pajak.

Untuk mengamankan kerajaan, diceritakan ada seorang panglima perang yang membawahi 30.000 pasukan. Bala tentara kerajaan ini mendapatkan bayaran satu kali dalam setahun sesuai pangkatnya. Bukan hanya itu, *Babad Tanah Cina* juga menyebutkan bahwa balatentara tersebut setiap tahunnya diberi kesempatan untuk mengambil cuti dengan diajak pelesir ke pegunungan ataupun berlayar. Dan, begitulah seterusnya, Marco memuji keberhasilan para raja Hindu di Tanah Jawa yang dinilai telah berhasil mengangkat harkat dan martabat penduduk setempat dengan berdasarkan analisis perkembangan ekonomi.

Sampai akhirnya, Marco menemukan strata sosial dalam sistem masyarakat Hindu yang terbelah menjadi tiga golongan, yaitu golongan Brahma, Ksatriya, dan Waisya. Kata Marco, munculnya tiga golongan tersebut disebabkan adanya pembagian tugas dalam bidang kemasyarakatan saat itu. Golongan Brahma bertugas memikirkan hal-hal yang bersifat spiritualitas, Ksatriya menjalankan roda pemerintahan dan menjaga keamanan teritori.

³¹ Marco sendiri masih memberikan tanda tanya terhadap nilai mata uang saat itu.

³² Marco menduga raja itu tiada lain adalah Prabu Jayabaya Kediri.

Sementara itu, Waisya bertugas memajukan ekonomi melalui bercocok tanam dan berdagang. Marco tidak menyebut ketiga golongan ini sebagai bentuk lain dari sistem kelas yang dikenal dalam analisis Marxisme. Marco menganggap pengelompokan itu sebagai hal yang wajar. Ia mengatakan:

Waktoe orang-orang bangsawan dan balatentara sama memperhatikan peperangan dan mengatoer negeri, sedang jang sebagian besar sama bertjoetjoe tanem dam berdagang, ada sebagian ketjil dari rajat itoe mempeladjari Igama oentoek keperluan semoea orang, memang pikiran jang menoe djoe ke Igama itoe baik sekali goena peperangan dan perdamaian ... Oleh karena itoe, dia (Brahma) orang merasa soetji dan sekalian rajat poen memoeljakennja, sebab rajat selaloe dapet pertoeeloengan dari mereka itoe (Brahma).²²

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa Marco tidak menganggap pembagian golongan dalam sistem masyarakat Hindu menimbulkan masalah, atau pertentangan yang dikenal dalam teori kelas Marxisme. Marco justru melihat setiap golongan menghargai tugasnya masing-masing dan saling menolong antar golongan. Kata Marco, pembagian golongan itu menjadi masalah ketika raja-raja Hindu menambah satu golongan lagi, yaitu golongan Sudra. Golongan ini, kata Marco, diberikan kepada masyarakat yang wilayahnya dijadikan jajahan raja-raja Hindu.

Di sinilah kemudian agama Budha masuk dan memberikan pembelaan terhadap masyarakat golongan Sudra. Agama Budha yang tidak mengenal perbedaan golongan dan strata sosial mendapat tempat di hati masyarakat Sudra yang terjajah. Marco pun kemudian memasukkan terminologi kelas dalam analisisnya tentang pergeseran agama Hindu ke Budha. Katanya:

... orang-orang Hindoe jang bagaimana Brahma sebeloe kedadengan orang-orang Hindoe jang bernama Boeda marika itoe

²² Kalimat dalam kurung dari penulis. Teks aslinya lihat di Marco, "Babad Tanah Djawa ...", hlm. 52.

tidak sadja soedah datang di poelaoe-poelaoe jang sebelah koelon (Sumatera), tetapi djoega di tanah Djawa. Kalaoe tidak begitoe tentoe ditanah Djawa tidak ada atoeran klas-klasnja manoesia (kasten).²⁴

Meskipun sudah mulai memasukkan terminologi kelas dalam kutipan di atas, Marco tetap melihat penggolongan masyarakat di masa Hindu dan kemudian dihapus di masa Budha, tetap tidak mengubah relasi sosial saat itu. Kata Marco, masyarakat Jawa memang menyambut baik datangnya ajaran Budha, namun pada saat bersamaan mereka juga tidak lantas meninggalkan ajaran Hindu. Kedua agama itu, kata Marco, sama-sama mendapat tempat di hati penduduk Jawa.

Netralitas Marco dalam *Babad Tanah Jawa* juga diperlihatkan pada teks berikut ini:

... Seperti membikinnja tjandi Boroboedoe, tjandi Sewoe dan lain sebagainya, tentoe menggoenakan kekoestan rajat. Tentoe sadja pada waktoe itoe rajat sama mempoenjai keperluan tentang adanja tjandi itoe, karena dia orang telah sama menoetjoep Igama orang-orang Hindoe jang ada di tanah Djawa, kalaoe tidak begitoe tentoe dia orang tidak perloe bekerdja berat oentoek membikin tjandi-tjandi. Dia orang sama bekerdja berat itoe tidak lantaran paksaan, tetapi dari sebab kehendaknja orang-orang itoe sendiri.²⁵

Kali ini Marco juga mulai memasukkan “nilai kerja” ke dalam *Babad Tanah Jawa*. Menurut Marco, pelibatan tenaga kerja untuk membangun candi bisa dibenarkan karena “*rajat sama mempoenjai keperluan tentang adanja tjandi itoe*.” Marco menolak eksploitasi tenaga kerja untuk menghasilkan sebuah produk yang tidak ada kaitannya dengan kepentingan tenaga kerja. Kalimat “*Kalaoe tidak begitoe tentoe dia orang tidak perloe bekerdja berat oentoek membikin tjandi-tjandi*”, mencerminkan penolakan Marco terhadap pemisahan manusia dari apa yang dikerjakannya. Keyakinan Marco

²⁴ Kalimat dalam kurung dari penulis. Lihat Marco, *ibid.*, No. 1-5 (Juli-November 1924) hlm. 65.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 71.

tersebut mengingatkan kita pada konsep alienasi atau keterasingan manusia seperti dikenal dalam Marxisme.³⁶

Obsesi Marco untuk menulis *Babad Tanah Jawa* mulai dari zaman purbakala sampai zaman pergerakan ternyata tidak terealisasi sepenuhnya. Marco hanya mampu menyelesaikan sampai periode datangnya VOC dan pecahnya kerajaan Mataram Islam sekitar abad ke-18. Pergolakan massa pada 1926 menjadi salah satu faktor tidak tuntasnya *Babad Tanah Jawa*-nya.

Meskipun begitu, *Babad Tanah Jawa* Marco termasuk karya sejarah monumental di antara karya intelektual tokoh pergerakan bumiputera saat itu. Meskipun tidak tuntas, karya Marco itu tetap tidak kehilangan orisinalitas dan ketajaman analisisnya. Caranya mendeskripsikan pergantian kekuasaan di tanah Jawa sangat rinci, tegas, dan tidak ada unsur kiasan sama sekali. Termasuk ketika mengkritik para penulis babad sebelumnya yang dengan mudah mengambil kesimpulan bahwa Raden Patah, Sultan Demak, merupakan keturunan Prabu Brawijaya terakhir dari Kerajaan Majapahit. Ia mengatakan:

Anak itoe jalah R. Patah, dia ini sebetoelnja anaknja Radja Modjopahit sendiri. Hal seroepe itoe toekang babad terpaksa menaeliskennja, barangkali ini karangan sadja, boeat menoenjoekkan jang sebabnja R. Patah itoe bisa djadi Radja, lantaran dia memang anak Radja.³⁷

Meskipun tidak berusaha meluruskan apa yang ia anggap sebagai "karangan sadja", Marco setidaknya sudah mulai memberikan beberapa catatan kritis terhadap penulisan *Babad Tanah Jawa* para pendahulunya. Langkah serupa juga dilakukan Semaoen saat membedah sejarah Hindia (Jawa). Meskipun tidak selengkap dan sedetil karya Marco, Semaoen juga pernah memberikan ulasan cukup panjang. Ulasan Semaoen merupakan rangkuman dari

³⁶ Karl Marx dan Friedrich Engels, *The German Ideology: Collected Work*, (Moscow: Progress Publisher, 1969), hlm. 81-84.

³⁷ Marco, *Babad Tanah Djawa*, dalam *Hidosp*, Nomor 5 Tahun 1, 1 November 1924, hlm. 80.

hasil diskusi dirinya dengan sejumlah tokoh pergerakan bumi-putera dalam rapat umum Persatoean Perkoempoelan Kaoem Boeroeh Hindia (PPKBH), atau yang lebih dikenal dengan Vakcentraale.

Dalam pertemuan yang digelar pada 25-26 Desember 1919 di Yogyakarta tersebut, Semoen menerangkan perjalanan rakyat Jawa yang ia bagi menjadi tiga periodisasi atau, dalam bahasa Semaoen, "tiga kemadjoen". *Pertama*, "djamannja Hindia diurus oleh Bangsa Hindia sendiri". *Kedua*, "dioeroes bangsa Belanda dengan dibantoe oleh radja-radja Djawa." Dan *ketiga*, "djamannja Hindia meniroe bebrapa kepinteran dan pengetaoean serta kemadjoean Eropa."³³

Pertama-tama, Semoen mengulas kehidupan masyarakat Hindia yang dikatakannya masih diurus oleh bangsa Hindia sendiri. Semoen bercerita dari sisi politik tentang posisi rakyat Hindia saat berhadapan dengan kekuasaan raja-raja Hindia. Ia mengatakan:

Djaman doeloe kala maka memoeat tjerita dalem boekoe-boekoe Djawa dan diwaktoe Goeperment Blanda beloem merinta Hindia, maka semoea hal di Hindia ada „gampang”. Peratoeran negeri ada „gampang”, radja-radja Djawa ada gampang djoega memeras rajatnya sendiri, tetapi rajat djoega „gampang” menoempesken radja-radjanja itoe, dengan meminta toeloeng pada „radja-radja” Djawa jang lain ...³⁴

Dengan ungkapan itu, Semaoen ingin mengatakan bahwa di masa pemerintahan kerajaan, kekuatan politik ada di tangan masyarakat. Masyarakat mempunyai kekuatan untuk mengontrol kekuasaan yang suka memeras rakyat dengan cara mengadu domba raja-raja di tanah Jawa. Artinya, secara politis, kedaulatan negeri saat itu berada di tangan rakyat.

³³ "Oprichtings vergadering Vakcentraale P.P.K.B." di Djogja pada tanggal 25-26 Desember 1919, dalam majalah *Sesara Sekelai*, Tahun I Nomor 1-2, Februari 1920, hlm. 12.

³⁴ *Ibid.*

Dari sisi ekonomi, Semaoen juga mengungkapkan bahwa masyarakat Jawa sebelum kedatangan pemerintah Hindia Belanda dikatakan sangat cukup. Dengan jumlah penduduk yang sangat terbatas serta dukungan sumber daya alam yang melimpah, masyarakat Jawa tidak mengalami kesulitan apa pun untuk memenuhi kebutuhan sehari-harinya. Berikut penuturan Semaoen:

Tadi saja soedah menerangkan, bahwa di djaman Poerbakala semoea hal ada gampangja. Begitoe poen pengidoepannya pandodoek atau rajat pada waktoe itoe ada gampang, karena tanah Hindia gemoek, sedang pendodoeknja masih sedikit. Amper semoea bisa mengambil pengidoepan dari peroesahaan tanah atau menanam makanan, sedang boeat kaperloean itoe, maka kerbo, sapi dan lain-lain chewan diptara betoel serta bisa dapet roempoet jang tjokoep djoega ... matjemnya pekerdjaan ada sedikit, tjaranja bekerdja tida berwarna-wana, sehingga mengatoernja negeri djoega ada gampang.¹²

Masih dalam konteks Hindia diurus oleh bangsa sendiri, Semaoen juga menerangkan sistem perdagangan masyarakat saat itu yang masih menggunakan sistem barter. Katanya, masyarakat di Jepara tidak mampu menanam padi karena sering dilanda banjir. Namun, itu tidak berarti mereka tidak bisa makan. Sebab, menurut Semaoen, mereka memiliki banyak pohon jati yang dapat diproduksi untuk kebutuhan pendirian rumah dan bangunan lainnya. Dengan mengolah jati, mereka bisa bertukar makanan dengan penduduk lain yang mempunyai produksi padi melimpah. Begitu pula penduduk di daerah pesisir. Dengan mengandalkan hasil laut yang berhasil mereka tangkap, masyarakat pesisir dapat melakukan barter dengan penduduk di pedalaman yang memproduksi padi. Dengan sistem barter, keseimbangan proses produksi antar penduduk berjalan normal dan tidak menimbulkan masalah. Atau, dalam bahasa Semaoen, "Semoea orang diantara rajat mempoenjai pekerdjaan sendiri-sendiri dan semoenja itoe ada gampang, karena marika bekerdja

¹² *Ibid.*, hlm. 13.

sendiri-sendiri dan boeahnja pekerdjaan itoe dimakan sendiri-sendiri djoega.”⁴¹

Pernyataan Semoen tersebut mengingatkan pada konsep nilai kerja yang digagas oleh Karl Marx. Marx mengatakan bahwa dalam kapitalisme purba, makna kerja bagi manusia sangat erat kaitannya dengan manfaat yang ia dapatkan dari kerja itu secara langsung. Kata Marx, kerja yang positif adalah bentuk kegiatan yang dilakukan manusia secara sadar terhadap kegiatan yang ia lakukan. Selama bekerja, atau dalam bahasa Marx, selama berproduksi, manusia dapat menikmati dan memahami dampak yang ia dapatkan dari proses produksi yang sedang dilakukan. Kerja atau kegiatan produksi yang menempatkan manusia dalam posisi tidak tahu apa yang sedang dikerjakan merupakan bentuk pengingkaran terhadap makna kerja sebagai wujud eksistensi manusia.⁴² Orang semacam itu telah teralienasi dari proses kerja yang ia lakukan. Sistem kerja terakhir ini banyak ditemukan Marx dalam sistem kerja (produksi) masyarakat kapitalis modern.

Uraian Semaen tentang sistem produksi masyarakat Jawa di masa purba, dalam beberapa hal, sama dengan Marco ketika mengungkap semangat kerja masyarakat Jawa saat membangun candi, yang dikatakannya “raja sama mempoenjai keperloean tentang adanja tjandi itoe.” Kedua orang ini sependapat bahwa jauh sebelum masuknya industrialisasi ke Hindia Belanda, setiap orang yang bekerja di sektornya masing-masing mempunyai kesadaran nilai atas apa yang ia kerjakan.

Masih dalam konteks yang sama, Semaen beranjak ke tahap munculnya sistem pemerintahan rakyat, seperti kelurahan ataupun kerajaan. Dikatakan, bersamaan dengan meningkatnya populasi penduduk di Hindia, kebutuhan akan lahan pertanian ataupun perumahan juga meningkat. Salah satu pilihannya

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Personalisme Revisionis*, (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 96.

adalah membuka hutan untuk dijadikan lahan baru. Menurut Semaoen, situasi hutan di kawasan Hindia yang masih belantara memaksa para penduduk menyatukan kekuatan sekaligus menunjuk satu orang terkuat di antara mereka sebagai pemimpin. Setelah berhasil membuka hutan, pemimpin kelompok kemudian diangkat secara resmi oleh warga setempat sebagai lurah desa. Dengan mudahnya Semaoen menyimpulkan proses terbentuknya kepemimpinan di tingkat kelurahan itu sebagai bentuk "paperentahan oleh dan boeat rajat, atau soeatoe 'demokratische regeeringsvorm'."⁴³ Bukan hanya itu. Semaoen juga menjelaskan bahwa di masa itu, penguasaan dan pengelolaan tanah menganut sistem kolektif. Katanya, apa yang disebut dengan tanah desa memang betul-betul menjadi milik semua warga desa. Tidak dikenal yang namanya hak milik pribadi.

Harmonisasi sistem pemerintahan dan ekonomi desa itu, kata Semaoen, tidak berlangsung lama. Sebab, bersamaan dengan berhasilnya pembukaan lahan, muncul watak dasar dari beberapa orang yang ingin menguasai tanah secara pribadi ataupun untuk kelompok tertentu. Akhirnya, konflik tidak dapat dihindarkan. Para pemimpin dan masyarakat yang kalah dalam perebutan aset produksi mencari bala bantuan kepada masyarakat dan pemimpin lain. Setelah berhasil, mereka membentuk sebuah daerah kekuasaan politik yang lebih luas. Pada tahap inilah, kata Semaoen, muncul apa yang disebut kerajaan.

Seiring dengan berdirinya kerajaan-kerajaan tersebut, bidang kerja mengalami diferensiasi. Pekerjaan baru seperti menjadi prajurit kerajaan ataupun birokrat kraton muncul begitu saja tanpa sadar. Dan dengan diferensiasi tersebut, kehidupan masyarakat juga tumbuh dengan sangat beragam. Semaoen mengatakan:

Tambah warna pekerdjaan djoega menambah matjem warnanja „boeah" hasilnja pekerdjaan itoe. Maka laloe, ada pasar atau

⁴³ "Oprichtings vergadering Vakcentraale ...", hlm. 13.

tempat toekar menoeke hasil pekerdjaan atau matjem-matjem barang dan matjem-matjem hasil tanah. Adanja pasar djoega menambahi pekerdjaan poela pada manoesia, dan timboellah golongan *sosodagar*. Sekarang laloe molai terboeka *djaman perdangan*.⁴⁴

Semaoen mulai masuk pada masa transisi antara zaman feodal menuju industrialisasi, yang ditandai dengan dimulainya fase baru dalam sejarah Hindia, yaitu masa perdagangan. Menurut Semaoen, pada masa itu, Hindia menerima kedatangan tamu asing, yaitu para *sosodagar* dari manca negara seperti Timur Tengah, Eropa, dan Tionghoa. Dari para *sosodagar* asing inilah, kata Semaoen, mata warga Hindia terbelalak melihat barang-barang aneh yang dibawa dari negeri asing. Sampai akhirnya, sebagian *saudagar* pribumi berusaha mempelajari cara memproduksi barang-barang tersebut. Begitu pula sebaliknya, kata Semaoen, para *sosodagar* asing juga meniru komoditas pribumi yang diperjualbelikan di pasaran. Proses tukar menukar pengetahuan tentang bagaimana cara memproduksi komoditas masing-masing untuk sementara waktu berjalan lancar.

Namun, tanpa sepengetahuan para *sosodagar* bumiputera, kata Semaoen, di negara-negara Eropa, berlangsung apa yang ia sebut zaman *mesin-mesin* dan *fabriek-fabriek*. Katanya:

Fabriek-fabriek di Eropa bisa mengeloearkan matjem-matjem barang-barang perdagangan seperti kain-kain, tjita-tjita, perhiasan roemah, perhiasan badan dan sebagainya. Djoemlahnja barang-barang itoe, amat banjaknja, dan karena soeatoe fabriek dengan mesin bisa bekerdja *amat tjepet* serta rapi (baik), djadi adanja barang bikinanja bisa amat banjak dan *moerak*.⁴⁵

Akibatnya:

Dalem hal toekar-menoeke penghasilan Hindia dan penghasilannja Fabriek-Eropa maka barang-fabriek Europa bisa mengalahken adanja barang-barang bikinan Hindia jang kalah

⁴⁴ Kata miring murni dari teks aslinya, lihat *ibid.*, hlm. 14.

⁴⁵ Kata miring murni dari teks aslinya, lihat *ibid.*, hlm. 15.

baik dan kalah moerah tertimbang barang Fabriek-Europa. Kain tenoenan, batikan, nila-Djawa dan sebagainya sama terdesak oleh tjita-tjita, kain tjap-tjapan, tjet-tjet Frabriek-Europa dan sebagainya. Karena itoe, maka adanja pakerdjaannya Boemipoetra saperti menenoen kain, membatik, membikin nila-Djawa dan sebagainya laloe mendjadi moendoer.⁴⁶

Pada saat bersamaan, kata Semaoen, proses industrialisasi di Eropa mencapai titik klimaksnya. Ditandai dengan mulai terbatasnya bahan baku, lahan pabrik sampai dengan persoalan pasar. Maka, organisasi para pedagang Eropa memutuskan melebarkan sayap industrialisasinya ke negara-negara lain. Salah satunya adalah Hindia. Peluang ini tidak disia-siakan oleh Pemerintah Hindia Belanda demi meraup pendapatan lebih. Terhitung mulai 1870, pemerintah mengundang masuk para pengusaha asing untuk menanamkan investasinya di Hindia Belanda. Salah satunya adalah sektor perkebunan. Dimulai dari perkebunan tebu, kemudian disusul tembakau dan karet. Pulau Jawa pun berubah wajah. Menurut Semaoen, perubahan tersebut ditandai dengan dibangunnya sarana transportasi darat yang amat vital, yaitu rel kereta api.

Kata Semaoen, perkembangan industrialisasi di Hindia, dalam beberapa hal, membawa dampak positif bagi penduduk bumiputera. Masuknya perusahaan asing ke Hindia ternyata tidak disertai dengan impor tenaga ahli asing untuk mendukung industrialisasi tersebut. Imbasnya adalah perusahaan perkebunan di Hindia mau tidak mau mengandalkan tenaga lokal untuk menjalankan mesin-mesin pabrik atau menjadi masinis kereta api serta juru tulis. Untuk kebutuhan itu, pemerintah mendirikan sekolah bagi penduduk bumiputera. Dengan sekolah, kata Semaoen:

jang membikin pinternja Boemipoetra dan semendjak dapet kepinteran itoe, maka laloe ada dateng masanja molai bergerak madjoe-tjepet boeat rajat Hindia menoedjoe merdikaken bangsa

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 15.

dan tanah aer. Hal ini djoega menoeroet Kodrat, djadi adil djoega, dan karena itoe laloe ada toean-toean sebagai toean v. *Daughter* yang memasoekkan haloean Ethiesch dalam peperentahan Hindia.⁴⁷

Namun, kata Semaoen, "pinternja Boemipoetra" itu pada akhirnya harus dibayar mahal oleh kaum bumiputera sendiri. Ia mengatakan, dengan adanya pabrik, luas lahan pertanian di Hindia terus menyusut. Akibatnya, para petani tidak lagi bisa turun ke sawah untuk menanam padi, karena tanahnya sudah terlanjur disewakan, bahkan dijual kepada para pengusaha asing untuk pendirian pabrik ataupun lahan perkebunan. Hingga akhirnya, banyak petani di Hindia yang beralih profesi menjadi buruh pabrik. Ia mengatakan:

Semakin madjoe adanja fabriek dan mesin, semangkin koeat djoega pendesekannja menghilangkan pekerdjaan asali kepoeanjaannja Boemipoetra. Adapoen soedara-soedara bisa mengerti bahwa pekerdjaan asali tadi ada merdikakan perasaan rajat, tiba-tiba sekarang terdesek sehingga banjarknja *kaosm boeroesh* selaloe bertambah-tambah.⁴⁸

Ujung dari proses industrialisasi di Hindia, kata Semaoen, membelah penduduk menjadi dua golongan. Golongan pertama adalah pemilik pabrik, perusahaan kereta api, pengusaha toko, dan lain-lain. Yang kedua adalah kaum buruh yang bekerja di perusahaan. Pada saat yang bersamaan, perkembangan industrialisasi di Hindia berjalan seiring dengan berkembangnya teknologi mesin pabrik. Semaoen mencontohkan:

Doeloe fabriek-fabriek goela sandenja memake mesin koeno, dan saben taoen bisa mengeloearkan 10.000 pikol goela, tetapi dalem fabriek itoe mesti ada bekerdja 500 orang. Sekarang, fabriek itoe dibikin tambah baik dengan mesin-mesin jang model baroe, maka saben taoen laloe bisa mengeloearkan 20.000 pikol goela, sedang *kaosm-boeroeshnja* masih tetap 500 orang. Jadi, *njatalah* bahwa mesin baroe bisa mendesek pakerdjaannja menoesia 500 orang, sebab oepama itoe fabriek tidak dibikin baik, tentoe haroes ada

⁴⁷ Kalimat cetak miring, berdasarkan teks aslinya, lihat *ibid.*, hlm. 15.

⁴⁸ Kalimat cetak miring berdasarkan teks aslinya, lihat *ibid.*, hlm. 15.

1000 orang jang bekerdja di fabriek itoe boeat mengeloearkan 20.000 pikoel goela. Djadi, dari ini tjonto ... tambah baik adanya mesin atau fabriek, tambah banjak *pakerdjaan* manoesia jang terdesek oleh kekoeatannya mesin. Hal mana menambah *soesahnya* manoesia *mentjari pakerdjaan penghidupan*.⁴⁹

Semaoen ingin mengatakan bahwa industrialisasi di Hindia telah membawa dampak buruk bagi perekonomian bumiputera. Meskipun jenis lapangan pekerjaan semakin bertambah dengan adanya teknologi, peran tenaga kerja semakin terpinggirkan. Di sisi lain, akibat gulung tikarnya perusahaan bumiputera atau terbatasnya lahan pertanian, angka pengangguran semakin meningkat. Terjadilah apa yang disebut Semaoen dengan "djaman kaoem boeroeh reboetan pakerdjaan" yang kemudian mengakibatkan para buruh "soeka dibajar *moerah-moerahan*, asal sadija dapet pakerdjaan."⁵⁰

Menurut Semaoen, kemelaratan buruh itu semakin bertambah ketika para pengusaha pabrik saling berlomba menjual komoditasnya dengan harga murah. Katanya, jika ada pengusaha pabrik yang tidak mampu bersaing dengan memberikan harga terendah, ia akan gulung tikar dengan sendirinya. Sementara itu, para pengusaha pabrik (pemilik modal) tetap dituntut mendapatkan keuntungan sebanyak mungkin dari permainan harga di pasaran. Salah satu kebijakan yang diambil tiada lain adalah menekan biaya produksi atas komoditas mereka. Komponen utama biaya produksi yang paling mungkin untuk ditekan adalah upah tenaga kerja.

Sampai pada titik ini, menurut Semaoen, alur industrialisasi di Hindia sama persis dengan pemaparan Marx ketika mengkritisi sekaligus meramalkan tahapan kapitalisme modern di Eropa. Menurut Marx, pada fase tertentu, kompetisi para pemilik modal di pasar bebas akan mengorbankan para pemilik modal kecil yang tidak mampu bersaing lagi di pasaran. Terjadilah apa yang

⁴⁹ Kalimat cetak miring berdasarkan teks aslinya, lihat *ibid.*, hlm. 16.

⁵⁰ Kalimat cetak miring berdasarkan teks aslinya, lihat *ibid.*, hlm. 16.

disebut Marx sebagai sentralisasi alat-alat produksi yang kemudian mengerucut pada akumulasi modal di tangan pengusaha tertentu. Pada fase ini, kata Marx, proses kompetisi ataupun monopoli modal sudah tidak dapat didamaikan. Pilihannya hanya satu, yaitu monopoli harus diledakkan. Dengan demikian, hak kepemilikan individu hilang. Marx menyebut situasi ini dengan sangat sarkas, yaitu fase para perampas dirampas.⁵¹

Kalkulasi Marx tentang akhir kapitalisme berupa hancurnya kepemilikan individu dari dalam kapitalisme ternyata berbeda dengan pemahaman Semaoen. Meskipun sama-sama mempercayai bahwa pasar bebas akan menggiring para pemilik modal pada persaingan yang tidak sehat, Semaoen berpendapat bahwa kapitalisme tidak akan hancur semudah itu. Katanya, para pemilik modal sangat cerdas menangkap kecenderungan pasar yang dapat mengubur habis kapitalisme. Para pemilik modal berhasil melakukan adaptasi dengan sangat cepat, yaitu dengan membentuk asosiasi dagang secara kolektif. Semaoen mencontohkan persatuan para pengusaha gula Hindia (*Java Suiker Syndikaat*) yang kemudian memegang peran penting dalam harga dasar komoditas gula di pasaran. Tidak ada lagi persaingan “banting harga” antarpengusaha gula di pasaran, karena persoalan itu kemudian cukup diselesaikan di meja perundingan asosiasi. Katanya:

... kaoem soedagar besar-besar tambah lama tambah pinter djoeja, achirnja marika laloe *Berkoempoel-roekoen* dengan golonganja masing-masing, sahingga marika laloe *roekoen menaiken* bersama-sama semoea arganja barang-barang kaperloeannja manoesia ... Begitoelah adanja dengan semoea hal, sahingga rajat bertambah lama bertambah soesah hidoepnja, karena semoea barang-barang kaperloeannja menaik-naik sadja arganja, sedang hasilnja rajat itoe tidak bisa menaik jang sepadan.⁵²

⁵¹ Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx ...*, hlm. 203.

⁵² Kalimat cetak miring berdasarkan teks aslinya, lihat “*Oprichtings vergadering Vakcentraale*” ..., hlm. 16.

Dengan fakta itu, Semaoen berpendapat bahwa perlawanan terhadap kapitalisme tidak dapat dilakukan hanya dengan berpangku tangan menunggu kehancuran kapitalisme dari dalam. Katanya:

Maskipon djalannja begini, tetapi kita tida boleh bilang „moso-bodo-o“ atau „na, ja soedah, kita dijem sadja“. Ketahoeilah orang jang dijem sadja tidak soeka berichtiar itoe melawan kodrat djoega, sebab abis malem mesti ada siang, abis soesah ada senang. Dan boet mentjari kesenangan itoe kita manoesia diberi *wadji* berichtiar, dengan ichtiar jang mana kita manoesia aken bisa memoeliaken penghidoepannja rajat lahir batin.²²

Ikhtiar yang dimaksud Semaoen adalah membentuk organisasi buruh seperti dilakukan oleh para pemilik modal. Hanya dengan jalan itu, kaum buruh dapat mengimbangi kekuatan dominasi para pemilik modal atas sistem perekonomian di Hindia. Dengan asosiasi itu pula, kata Semaoen, kekuatan kaum buruh tidak lagi dipandang sebelah mata oleh pengusaha pabrik. Bahkan, jika perkumpulan buruh sudah sangat kuat dan mapan, sewaktu-waktu dapat memaksa pemilik pabrik menghentikan proses produksi, selama tuntutan kesejahteraan kaum buruh tidak diperhatikan.

Namun, Semaoen memberikan catatan bahwa gerakan buruh lewat perkumpulan buruh dianggap masih belum cukup tanpa dukungan perkumpulan politik. Terutama menyangkut aturan hukum perburuhan. Selama Hindia dipegang oleh Belanda, tidak dapat diharapkan lahir sistem perekonomian yang menguntungkan bagi buruh. Sebab, kata Semaoen, sejak awal kehadirannya di Hindia, pemerintah mendapat sokongan penuh dari para pemilik modal. Oleh sebab itu, selain meng-agendakan perjuangan peningkatan kesejahteraan buruh, kaum buruh juga harus bahu-membahu dengan perkumpulan politik yang memperjuangkan kemerdekaan bumiputera.

²² Kalimat cetak miring berdasarkan teks aslinya, lihat *ibid.*, Nomor 2, 30 Maret 1920, hlm. 25.

Persoalannya kemudian adalah, kata Semaoen, pemerintah Belanda juga tidak sendiri dalam menghadapi kaum bumiputera. Selain dibantu para pemilik modal di Hindia, kekuasaan pemerintah juga didukung oleh jaringan pemilik modal di seluruh dunia. Oleh sebab itu, untuk mengimbangi kekuatan tersebut, perkumpulan buruh di Hindia harus “bersamboeng dengan kaoem bolsweik di antero doenia.”²⁴

Demikianlah cara Semaoen membaca, menganalisis, dan merumuskan strategi perjuangan bagi rakyat Hindia. Metode diagnosisnya tentang “Hikajatnya tanah Hindia” berjalan linier, determinis, dan sarat dengan pendekatan konflik. Mulai dari konflik antarraja di masa feodalisme, kemudian beranjak pada konflik antara pemilik modal dan kaum buruh di masa industrialisasi, sampai dengan konflik kaum buruh sedunia dengan pemilik modal seluruh dunia pula.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 29.

Penutup

Industrialisasi di Hindia Belanda pada 1870-1926 mempunyai implikasi cukup besar terhadap pergerakan bumiputera. Meskipun proses proletarisasi tidak berjalan maksimal seperti di negara-negara Eropa, harus diakui bahwa di masa itu kelas buruh Hindia mulai muncul. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya organisasi buruh (*vakbond*), mulai dari organisasi buruh kereta api (VSTP), buruh pabrik (PFB), sampai buruh pegadaian (PPFB). Pemogokan buruh yang dilakukan antara 1918-1920 dan 1924-1926 melibatkan massa buruh dalam jumlah yang cukup besar. Tercatat tidak kurang dari 25.000 buruh terlibat dalam aksi pemogokan antara 1918-1920 yang tersebar di 72 perusahaan atau lokasi tempat kerja, mulai dari Yogyakarta, Semarang, Solo, dan Pasuruan.

Industrialisasi perkebunan yang dimulai sejak 1870 secara meyakinkan telah mengubah sosio-ekonomi masyarakat Hindia. Tanah sebagai aset produksi petani secara cepat berpindah tangan kepada para pengusaha perkebunan. Petani tidak lagi mempunyai otoritas penuh untuk mengelola tanahnya. Status sosial masyarakat pedesaan yang asalnya sebagai petani secara temporal berubah menjadi buruh. Munculnya kelas sosial baru, yaitu buruh, merupakan salah satu faktor pendukung diterimanya gagasan Marxisme di Indonesia secara luas. Keberhasilan

gerakan buruh di Rusia pada 1917 atau lebih dikenal dengan Revolusi Bolshevik telah menguatkan keyakinan beberapa tokoh pergerakan Indonesia terhadap ketajaman Marxisme sebagai ideologi gerakan untuk membebaskan bumiputera dari cengkeraman imperialisme Belanda dan kapitalisme Eropa.

Tahun 1920 merupakan awal bagi para tokoh pergerakan untuk menguji gagasan Marxisme. Gerakan buruh yang terjadi antara 1918-1926 merupakan uji coba pertama Marxisme di Hindia, sekaligus menandai dimulainya perdebatan ideologi di kalangan tokoh pergerakan saat itu. Perdebatan itu semakin menguat sejak munculnya keinginan untuk memberlakukan disiplin partai pada 1921. Konflik politik antarorganisasi pergerakan, khususnya CSI versus PKI, sedikit banyak menjadi ajang masing-masing kelompok mempertajam analisis mereka tentang ideologi gerakan.

Dengan alasan bahwa komunisme adalah anti-Tuhan, Tjokroaminoto dan Agoes Salim melakukan kampanye ke cabang-cabang SI agar usulannya melarang kader SI merangkap jabatan dan keanggotaan di organisasi pergerakan lain disetujui. Dalam kampanye lisan dan tertulisnya, Tjokroaminoto menjelaskan bahwa paham materialisme historis Karl Marx adalah antiagama. Ia merunut Marxisme mulai dari rasionalisme Hegel yang menempatkan rasio sebagai instrumen kebenaran dan mengesampingkan "wahyu" Tuhan sebagai sumber utama kebenaran.

Selain itu, kata Tjokro, materialisme historis juga dianggap memiliki akar pengetahuan dalam gagasan evolusi Darwin yang mengatakan bahwa asal usul manusia adalah benda dan bukan kehendak Tuhan. Oleh Tjokro, Marxisme dianggap telah berdasarkan diri pada materi atau kebendaan dan bukan pada Allah. Oleh sebab itu, ajaran ini harus ditolak. Ia lantas mengajukan tesisnya tentang Islam dan sosialisme. Dalam tulisannya ini, ia menyebutkan bahwa di dalam ajaran Islam terkandung nilai-nilai sosialisme, seperti persamaan, kemerdekaan, dan keselamatan umum manusia. Tanpa menggunakan Marxisme, Islam

dianggap sudah lebih dari cukup untuk mengatur perikehidupan manusia.

Tesis Tjokro tentang Islam dan sosialisme sarat dengan eklektisisme. Penjelasananya tentang "Islam dan anasir-anasir Sosialisme" memperlihatkan obsesi yang berlebihan untuk mencari titik temu antara Islam dan sosialisme. Padahal, sebelumnya gagasan sosialisme tidak pernah hadir secara historis dalam memori kolektif umat Islam. Namun, Tjokro memaksa menghadirkan gagasan sosialisme itu dalam memori kolektif umat Islam di masa Nabi.

Dengan sangat berani, Tjokro memutuskan bahwa konsepsi zakat dan *riba* merupakan konsepsi sosialisme dalam Islam. Ia juga menyimpulkan perilaku para sahabat Nabi Muhammad yang dermawan, humanis, dan adil dengan tiba-tiba diklaim sebagai sikap sosialis. Apa yang ia terima dari episode sejarah masa lalu Islam dianggapnya sebagai kebenaran, tanpa memberikan kritik terlebih dahulu. Misalnya, ia menjelaskan bahwa sosialisme Islam runtuh ketika peralihan kekuasaan dari Khalifah Ali bin Abi Tholib kepada Mu'awiyah. Tjokro menganggap final klaim kesempurnaan sistem pemerintahan yang dijalankan empat Khalifah sepeninggal Muhammad mulai dari Abu Bakar, Umar bin Khatab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Tholib. Tjokro tidak menempatkan sejarah Islam di masa Muhammad dan empat khalifah penggantinya sebagai fakta sejarah yang tetap harus dikritik, tetapi justru menempatkannya sebagai mitos sejarah yang bersih dari segala bentuk kesalahan.

Selain mengusung Islam masa lalu, Tjokro juga menjadikan gerakan Pan-Islamisme di Timur Tengah sebagai kiblat politik. Bersama Muhammadiyah serta beberapa aktivis Islam Pembaru Hindia, Tjokro menempatkan gerakan Pan-Islamisme sebagai konsep tandingan terhadap gerakan Komintern yang diusung para tokoh PKI Hindia. Bukan hanya itu, jargon Islam Bersatu yang disuarakan Pan-Islamisme juga dielaborasi oleh Tjokro dan kawan-kawan untuk menandingi semangat Buruh Sedunia Bersatu yang dipompakan para tokoh PKI Hindia.

Menanggapi kritik Marxisme yang dilancarkan Tjokro tersebut, para tokoh PKI tidak tinggal diam. Seorang mantan aktivis Muhammadiyah yang menyeberang ke PKI, H. Misbach, pasang dada melawan gagasan Islam dan Sosialisme Tjokro. Misbach menulis tentang Islamisme dan Komunisme sebagai wacana tanding terhadap gagasan Tjokro. Kata Misbach, antara Islam dan Marxisme terdapat kesamaan nilai untuk diperjuangkan. Keduanya sama-sama berusaha menyelamatkan umat manusia dari kekuasaan zalim, yaitu kaum imperialis dan kapitalis. Misbach juga menuding kelompok Tjokro sebagai komunitas muslim yang tidak memahami ajaran Islam sejati. Bagi Misbach, dengan mempelajari dan mengamalkan ajaran komunisme (Marxisme), umat Islam dengan sendirinya telah mengamalkan tuntunan Islam.

Ia juga menuding ajaran kesempurnaan Islam yang disuarakan Tjokro sebagai Islam "lamisan". Katanya, dalam praktik politik pergerakan, Tjokro dan kawan-kawan sering kali mengingkari nilai-nilai Islam. Mereka menggunakan jargon Islam untuk memecah belah kekuatan bumiputera. Hal itu ditunjukkan pada saat Tjokro cs. menggelindingkan kebijakan disiplin partai yang membuat organisasi SI sebagai organisasi pergerakan bumiputera terbesar saat itu terbelah menjadi dua kelompok besar, yaitu SI Merah dan SI Putih.

Pendapat Misbach tersebut juga diperkuat oleh argumentasi tokoh PKI lainnya yang juga seorang mubaligh, Haroenrasjid. Ia mengatakan bahwa dengan berkiblat pada gerakan Pan-Islamisme, umat Islam justru terjebak pada pengkotak-kotakan suku, agama, dan golongan. Padahal, untuk kepentingan menyelamatkan umat manusia, dibutuhkan ikatan ideologi yang mampu mengatasi perbedaan-perbedaan tersebut. Menurutnya, masyarakat di seluruh dunia saat itu sudah terbelah menjadi dua kelas, yaitu kaum buruh (proletar) dan kaum kapitalis (borjuis). Maka, jika ingin menyelamatkan umat manusia sedunia, ikatan ideologi gerakan harus dapat mempersatukan kaum buruh. Dan, rumusan lengkap tentang ideologi yang ia maksud

ada dalam komunisme. Dengan sangat berani, Haroenrasjid menuduh bahwa gerakan Pan-Islamisme sengaja diciptakan dan dibiayai kaum kapitalis untuk melemahkan perjuangan buruh.

Sayangnya, gagasan Haroenrasjid dan Misbach tentang Islam yang dikatakan sejajar dengan Komunis tidak disertai dengan penjelasan rinci berkaitan dengan basis epistemologinya. Tidak jauh berbeda dengan Tjokro, Misbach dan Haroenrasjid juga memperlakukan sejarah Islam sebagai mitos. Istilah “Islam Sedjati” yang diusung Misbach tidak disebutkan dasar rujukan historisnya. Terma “Islam Sedjati” hanya didasarkan pada referensi Imam Tontowi Djauhari dan Imam Ghazali. Itu pun dengan uraian yang terlalu singkat. Misalnya, dengan mengambil konsep Imam Ghazali, *Man Achoda min amwaliddoennja aktsara min hadjatihi* (barang siapa yang mengambil kekayaan dunia lebih banyak dari kebutuhannya), disimpulkan sebagai ajaran Islam-Komunis yang antikapitalis.

Selain itu, Misbach cs. selalu berusaha menghindari dari kritik Tjokro tentang ajaran komunis yang dianggap anti-Tuhan. Kalimat kunci “agama adalah candu masyarakat” yang berulang kali diangkat dan dikampanyekan oleh Tjokro, tidak mendapatkan bantahan yang memadai secara konseptual dari Misbach dan tokoh PKI lainnya. Ketika diserang dengan tuduhan komunisme adalah ateis, Misbach menuding balik kelompok Tjokro sebagai penganut “Islam Lamisan”. Sebuah lontaran yang lebih bersifat kritik perilaku dibandingkan kritik gagasan.

Kelemahan serupa juga ditemukan dalam gagasan Marxisme-Jawa yang ditulis beberapa tokoh PKI. Tulisan Marco Kartodikromo tentang *Babad Tanah Jawa* menunjukkan betapa ia menganggap sistem kemasyarakatan Jawa sebelum datangnya VOC Belanda serta kebijakan liberalisasi ekonomi Hindia sebagai sebuah tatanan sosial-politik yang adil dan harmonis. Pengerahan tenaga kerja dalam proses pembangunan candi di masa kerajaan Hindu-Budha dianggap sebagai hal yang wajar. Alasannya, pendirian candi merupakan kebutuhan bersama, bukan hanya

untuk penguasa kerajaan, tetapi juga untuk masyarakat. Marco melupakan beberapa data historis tentang pembangkangan politik yang dilakukan sekelompok penganut Hindu pada saat pendirian candi Borobudur. Dengan sangat berani, Marco menyebut bahwa disharmoni dan kesenjangan sosio-ekonomi masyarakat Jawa terjadi ketika VOC bersama para kapitalis Eropa masuk ke tanah Jawa.

Romantika sejarah masa lalu Jawa yang serba indah tersebut juga ditemukan dalam pidato Semaoen ketika membedah sejarah Hindia di hadapan peserta Kongres organisasi buruh Hindia. Semaoen mengatakan bahwa pada masa kerajaan, masyarakat Hindia memiliki nilai tawar politik yang cukup tinggi terhadap penguasa. Menurutnya, meskipun kekuasaan politik ada di tangan raja, masyarakat Hindia mempunyai kemampuan mengadu domba para raja di tanah Hindia yang dinilai menindas. Bahkan, Semaoen berani menyimpulkan bahwa di masa kerajaan tersebut, rakyat Hindia secara politis sangat berdaulat.

Seperti halnya Marco, Semaoen memperlakukan sejarah Hindia sebagai mitos. Uraianya tentang kedaulatan rakyat Hindia di masa kerajaan sampai dengan datangnya kapitalisme Eropa ke Hindia abad ke-19 melupakan data historis tentang mobilisasi politik elite kerajaan untuk kepentingan perang serta beberapa kebijakan menyangkut pajak yang mencekik masyarakat. Tidak adanya sistem peradilan dan mekanisme keterwakilan publik dalam tata pemerintahan kerajaan dikesampingkan begitu saja oleh Semaoen.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa gagasan Marxisme di Hindia baik yang menolak maupun mendukung, sama-sama mengalami proses diskontinuitas gagasan. Terjadi apa yang disebut dengan reduksi gagasan. Tiga gagasan besar tokoh pergerakan bumiputra dalam merespon masuknya Marxisme ke Hindia, semuanya diwarnai praktik eklektik dan ambisi otensitas. Semuanya berebut klaim paling Islami, dengan mengusung mitos sejarah masa lalu Islam yang sama sekali jauh dari kritik historis.

Bagi Misbach dan Tjokro, historisitas Islam dianggap selesai dan absah untuk kemudian ditempel dengan Marxisme atau sosialisme. Sama halnya dengan Marco dan Semaoen yang melihat proses industrialisasi Hindia, khususnya Jawa, sebagai fakta sejarah yang persis sama dengan industrialisasi di negara-negara Eropa. Padahal, industrialisasi yang terjadi di Hindia tidak berjalan sepenuhnya. Relasi kerja buruh-majikan di Hindia saat itu belum sampai pada tahap relasi mekanis-rasional. Unsur patronklien masih cukup kuat menancap dalam nalar pikir buruh Hindia. Kesadaran kolektif buruh Hindia di masa pergerakan masih bercampur dengan berbagai macam mitos seperti Ratu Adil, Imam Mahdi ataupun ramalan tentang hadirnya zaman keemasan seperti dikatakan para pujangga Jawa.

Glosarium

Alienasi	bagian dari konsepsi Marxisme tentang buruh sebagai individu yang terpisah dari proses produksi
Apriori Historis	asumsi yang melatarbelakangi terjadinya peristiwa sejarah pada kurun waktu tertentu.
Apanage	sistem agraria tradisional tentang penguasaan tanah oleh elite priyayi kraton dan distribusinya kepada para birokrasi kerajaan.
Bekel	orang yang memegang hak sewa atas tanah dari para pemegang tanah lungguh.
Bestuur	negeri Eropa (Bahasa Belanda), di Jawa disebut kolonial.
Boemipoetera	warga asli Hindia Belanda.
Borjuis	kaum pengusaha atau pemilik modal
Darwinisme	paham tentang teori evolusi atau perkembangan manusia, digagas pertama kali oleh Charles Darwin

Depresi Ekonomi	krisis ekonomi yang berimbas pada rendahnya daya beli dan tingginya angka inflasi
Dialektika	cara berpikir yang menganut alur tesis-antitesis-sintesis
Diskursus (<i>discourse</i>)	wacana yang diperdebatkan
Diskontinu	proses yang tidak terpisahkan dan berdiri sendiri
Eklektik	metode berpikir dengan menggabungkan dua wacana atau lebih, yang hanya mementingkan titik temu dan mengesampingkan perbedaan-perbedaan
Elaborasi	pertemuan dua wacana atau lebih yang menghasilkan wacana atau gagasan baru
Glidig	upah yang diterima petani atas kerjanya di perkebunan
Gotong Royong	bekerja secara berkelompok dengan didasarkan atas kesadaran sosial
Ideologi	konsepsi filosofis tentang kehidupan normatif yang didukung teori dan strategi gerakan untuk mewujudkannya.
Kapitalisme	paham yang menganut kebebasan penguasaan hak pribadi dalam teori ekonomi. Paham ini mengutamakan pengejaran keuntungan (<i>profit</i>) dengan menempatkan pasar bebas sebagai mekanisme kontrol
Kasepen	uang yang dibayarkan oleh pihak perkebunan kepada petani sebagai kompensasi penggunaan tanahnya lebih dari

	yang disepakati selama dua sampai enam bulan
Komunisme	paham yang menentang kepemilikan pribadi dan mencita-citakan penguasaan aset produksi secara bersama, serta penghapusan kelas
Kromo	kehalusan budi (etika) dalam Jawa
Ksatria	sikap jujur dan berani
Kuli Kenceng	petani yang berhak mendapat setengah bahu tanah yang tersedia dan sebidang tanah untuk rumah
Marxisme	ajaran-ajaran Karl Marx
Materialisme Historis	ajaran Karl Marx yang mendeterminasi faktor produksi sebagai penggerak sejarah
Modernisasi	proses pembaruan tradisi, sikap, mental, dan perilaku sosial yang mengedepankan rasionalitas dan profesionalisme
Pan-Islamisme	gerakan persatuan umat Islam
Persdelict	istilah kasus pidana dalam sistem hukum pemerintah Hindia Belanda
Positivitas	respon positif dari satu pemikiran terhadap pemikiran lain yang menginginkan terjadinya titik temu untuk menghasilkan gagasan baru
Priyayi	kelompok elite masyarakat Jawa
Proletar	kelompok yang dikorbankan dalam sistem kapitalisme dan industrialisasi
Reduksionisme	metode berpikir yang menyederhanakan gagasan atau pemikiran orang lain

Revisionis	penganut Marxisme yang mengembangkan dan mengkritik teori-teori Karl Marx
Riba	keuntungan dari hasil jual-beli yang didapat di luar kesepakatan transaksi ekonomi dengan kerugian di pihak lain
Rust en orde	keamanan dan ketertiban
Sirkah	konsep Islam yang mengatur sistem kerja sama dagang dan bagi hasilnya
Sosialisme	paham tentang teori politik dan ekonomi yang mencita-citakan kepemilikan aset produksi secara bersama (komunal) dan mendistribusikannya secara merata kepada rakyat atau negara
Teologi	konsep dan teori tentang ketuhanan
Tepo Seliro	konsep toleransi dalam interaksi sosial masyarakat Jawa
Transformasi	perubahan struktur yang diawali perubahan di tingkat basis (infrastruktur)
Vabond	organisasi buruh
Vakcentraale	sentral organisasi buruh
Vergadering	rapat umum
Volkraad	parlemen Hindia Belanda
Welfare State	kesejahteraan sosial masyarakat ditentukan melalui regulasi negara dan tidak digantungkan pada swasta

Daftar Pustaka

Pustaka Kontemporer

- Akademi Ilmu Sosial Ali Archam. 1964. *Ali Archam Sedikit Tentang Rituajat dan Perdjoeangannya*. Jakarta: AISAA.
- Al-Qurthuby, Sumanto. 2003. *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV dan XVI*. Yogyakarta: Inspeal Press.
- Amin, M. Darori (ed.). 2002. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media.
- Ananta Toer, Pramoedya. 2000. *Arok Dedes*, (cet IV). Jakarta: Hasta Mitra.
- _____. 1980. *Bumi Manusia*. Jakarta: Hasta Mitra.
- _____. 1985. *Jejak Langkah*. Jakarta: Hasta Mitra.
- Baso, Ahmad, "Ummah Yang Terpelintir: Kritik Teks 'Konstitusi Madinah'", *Jurnal Gerbang*. (Surabaya: éLSAD, Vol. 03. Nomor II, Juli-September 1999)
- _____. 1999. *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran Civil Society dalam Islam Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah.

- ertens, K. 1985. *Filsafat Barat Abad XX Jilid II* Perancis. Jakarta: Gramedia.
- Bintoro, Asri. 2002. *Hangudi Luhuring Budaya Jawa*. Jakarta: Aggra Institute.
- Brewer, Anthony. 1999. *Kajian Kritis Das Kapital Karl Marx*. Jakarta: Teplok Press.
- C. Brackman, Arnold. 1963. *Indonesian Communism: A History*. New York: Federick A. Praeger Publisher.
- Dahm, Bernhard. 1987. *Soekarno dan Perjuangan Kemerdekaan*. Jakarta: LP3ES.
- De Graaft, H.J. 2001. *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senopati*. Jakarta: KITLV dan Pustaka Utama Grafiti.
- Dunleavy, Patrick, dan O'Leary, Bredan. 1987. *Theories of the State*. New York: New Amsterdam Books.
- Engels, Friedrich. 1969. *Dialectic of Nature: Collected Work*, Vol. VI. Moscow: Progress Publisher.
- Fealy, Greg, dan Barton, Greg, (ed.). 1997. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKIS.
- Foucault, Michel. 1982. *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.
- Gertz, Clifford. 1981. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hadiwijono, Harun. 1971. *Agama Hindu dan Agama Budha*. Jakarta: Badan Penerbit Kristen.
- Hardiman, F. Budi. 1990. *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius.

- Hellwing, C.M.S., dan Robson, S.O. (ed.). 1986. *A Man of Indonesian Letters: Essays in Honour of Professor A. Teeuw*. Lieden: KITLV.
- Jackson, Karl D. dan Pye, Lucian W. (ed.). 1978. *Political Power and Communications in Indonesia*. Los Angeles: University of California Press.
- Kartodirjo, Sartono. 1992. *Pengantar Sejarah Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme sampai Nasionalisme*. Jakarta: Gramedia.
- _____. 1973. *Protest Movement in Rural Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- _____. 1999. *Modern Indonesia: Traditions and Transformation*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Korver, A.P.E. 1985. *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?*. Jakarta: Grafiti Press.
- Kuntowidjojo. 1985. "Muslim Menengah Indonesia dalam Mencari Identitas, 1910-1950", *Prisma*, No. 11 Tahun XIV.
- Lee, Robert D. 2000. *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal sampai Nalar Kritis Arkoun*. Terj. Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.
- Lenin, V.I. 1972. *Socialism and Religion*. Moscow: Progress Publishers.
- Lev, Daniel S., dan McVey, Ruth T. (ed.). 1996. *Making Indonesia*. Ithaca: Cornell University.
- Manhein, Karl. 1998. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Marx, Karl. 1887. *Das Kapital*. Vol. II. Moscow: Progres Publisher.
- _____. 1969. *Manifesto Communist: Collected Work*. Moscow: Progress Publisher.

- _____ dan Engels, Friedrich. 1969. *The German Ideology: Collected Work*. Moscow: Progress Publisher.
- Margana, S. 1997. "Kapitalisme Pribumi dan Sistem Agraria Tradisional: Perkebunan Kopi di Mangkunegaran, 1853-1881", *Lembaran Sejarah*, Vol. 1, No.2. 1997/1998.
- McVey, Ruth T. 1965. *The Rise of Indonesian Communism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2001. *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Nor Hiqmah. 1999. *Konsepsi H.M. Misbach tentang Sintesis Islam dan Komunisme Sebagai Dasar Religiusitas Pembebasan Kaum Tertindas* (skripsi). Yogyakarta: Filsafat UGM.
- Padmo, Soegianto. 1994. *The Cultivation of Vorstenland Tobacco in Surakarta Residency and Besuki Residency and Its Impact on the Peasant Economy and Society: 1860-1960*. Yogyakarta: Aditya Media.
- Pulungan, J. Suyuthi. 1994. *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Purwadi dan Hari Wijaya. 2004. *Sejarah Asal-Usul Tanah Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Persada.
- Rao, Tuanku. 1962. *Agama Islam Madzhab Hambali di Tanah Batak: 1816-1833*. Jakarta: Tandjung Pengharapan.
- Reiner, G.J. 1997. *Metode dan Manfaat Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rizal dan Kunto (ed.). 2000. *Tan Malaka: Massa Aksi*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Saiful Arif. 2000. *Menolak Pembangunanisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Semaoen. *Hikajat Kadiroen*. 2000. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.

- Shirashi, Takashi. 1997. *Zaman Bergerak: Radikalisasi Rakyat Jawa 1912-1926*. Terj. Hilmar Farid. Jakarta: Grafiti.
- Soeharto, Pitoet, dan Ihsan, A. Zainoel. (ed.). 1982. *Permata Terbenam: Capita Selecta Keempat*. Terj. Ny. Ratna S. Soetardijo. Jakarta: Jayasakti.
- _____. 1981. *Cahaya di Kegelapan*. Terj. Ny. Ratna S. Soetardijo. Jakarta: Jayasakti.
- Soewarsono. 2000. *-Berbareng Bergerak: Sepenggal Riwayat dan Pemikiran Semaoen*. Yogyakarta: LKIS.
- Sulistyo, Bambang. 1995. *Pemogokan Buruh: Sebuah Tinjauan Historis*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Suseno, Franz Magnis. 1999. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, cet III. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Tjokroaminoto, H.O.S. 1962. *Islam dan Sosialisme*, cet II. Djakarta: LPPSRI.
- Woodwaard, Mark R. 2004. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKIS.

Surat Kabar Sezaman

- Api, "Tjara Bagaimana Ra'jat Indonesia akan tjari kemerdekaan", dalam surat kabar *Medan Moeslimin*, 11 September 1925.
- Botjah Goenoengkidoel, "Rasa Kemanoesiaan Haroes Hidoep pada Kita", dalam *Doenia Baroe*, Rebo, 11 Juli 1923.
- H. Misbach, "Islamisme dan Komunisme", dalam *Medan Moeslimin* (1925), hlm. 3-7, 34-35, 50-53, 69-71, 81-83.
- H.Misbach. "Semprong Wasiat: Partij Discipline S.I. Tjokroaminoto Mendjadi Ratjoen Pergerakan Ra'jat Hindia", dalam majalah *Medan Moeslimin*, Nomor 9 Tahun 1923, hlm. 156-157, 175-176.

- H. Fachroedin, "Sama Rata Sama Rasa", dalam surat kabar *Islam Bergerak*, Nomor 12, 20 Juni 1918.
- Haroenrasjid, "Sebab Medan Moeslimin Reaksi Riboet", dalam majalah *Medan Moeslimin* Nomor 3 Tahun 1923, hlm. 9.
- _____, "Bahaja jang mengantjam Islam (Djawaban kepada Saudara toean Mh. Afandi)", dalam surat kabar *Medan Moeslimin*, Tahun 1925, hlm. 76-78.
- Kijahi Rekso Oe Ojo. "Pan-Islamisme", dalam surat kabar *Islam Bergerak*, No. 11, 10 April 1921.
- Koesen, "Vergadering Jang Penting Haroes Djadi Peringatan", dalam surat kabar *Islam Bergerak*, 1 November 1919.
- Marco Kartodikromo, "Babad Tanah Djawa", dalam majalah *Hidoep*, No. 1-5 (Juli-November 1924), hlm. 1-151.
- _____. "Korban Pergerakan Rakjat: H.M. Misbach", dalam majalah *Hidoep*, No. 3 (Agustus 1924), hlm. 6.
- _____. "Korban Pergerakan Rakjat: Semaoen", dalam majalah *Hidoep*, No.7 (Januari 1925), hlm. 17-30.
- _____. "Tjatetan Singkat tentang Kawan H. Misbach", dalam majalah *Hidoep*, No. 3 (Agustus 1924), hlm. 7-16.
- _____. "Sama Rata dan Sama Rasa", dalam *Sair Rempah-Rempah*. Semarang: Druk N.V. Sinar Djawa, 1918, hlm. 1-5.
- Ngaliman, "Kita Haroes Revolutionair (Djalan Keras)", dalam surat kabar *Doenia Merdeka*, 1 April 1924.
- P.K. (Partai Komunis), "Sendjata Rantai", dalam surat kabar *Doenia Baroe*, No. 26, 27 Juni 1923.
- Sosrokardono, "ISDV Contra SI", dalam surat kabar *Sinar Djawa*, 26, 28, 29 September 1917.

Semaoen, "Peringatan Boeat Centraal Bestuur S.I. Boeat Soedara Toean Abdoel Moeis", dalam surat kabar *Sinar Djawa*, 5 Oktober 1917.

-----, "Fenoentoen Kaoem Boeroeh dari Hal Sarekat Sekerdja", Soerakarta: Pesindo, 1920-1946.

S. Partoatmodjo, "Saoedara-Saoedara Kaoem Boeroeh dan Kaoem-Kaoem Lainnja", dalam *Medan Bergerak*, 18 September 1919.

Sr. Kornio, "Woningverbetering Jang Dilakoekan di Soerakarta", dalam surat kabar *Sarotomo*, No. 12, 28 Oktober 1913, hlm. 190.

Seorjopranoto, "Tentoekan dan Tetapkan Haloean", dalam surat kabar *Boeroeh Bergerak*, 29 September 1920.

S. Moechamad, "Barisan Kita Selaloe Koeat Internationale Sarekat", dalam surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Februari 1924.

Si Bodo, "Kapital-Communismee-Igama", dalam surat kabar *Doenia Baroe*, No. 32 Tahun III, 8 Agustus 1923.

Tjipto Mangoenkoesoemo, "De Indische Beweging", dalam surat kabar *De Indische Gids*, Nomor 38 Tahun 1914, hlm. 11.

Laporan Surat Kabar Sezaman (Tanpa Penulis)

"Verslag Openbare", dalam majalah *Soeara Bekelai*, Nomor 1 Tahoen ke-1 Nomor 1-2, Tanggal 29 Februari dan 30 Maret 1920, hlm. 11-16, 25-32.

"Boeahnja Operndeur Politiek dan Perang Eropa", dalam surat kabar *Soeara Bekelai*, Nomor 1 Tahoen I 29 Februari 1920, hlm. 7.

"Datangnja Kapitalis ditanah kita Hindia, Membikin Roegi Sama Lahir Batinnja Pendoedoek Hindia", dalam *Islam Bergerak*, Nomor 26, 10 Nopember 1918.

"Beginnel Verklaring (Keterangan Pokok Haloean) dalam Peratoeran² P.P.K.B.", dimuat dalam surat kabar *Sosara Bekelai*, Tahun 1 Nomor 1, 29 Februari 1920, hlm. 8-9.

"Congres PFFB Bandoeng", dalam surat kabar *Oetoesan Hindia*, 14 Mei 1919.

"Hai Awas Bahaja Mengantjam!! Berpajoenglah sebeloem Hoedjan!!", dalam surat kabar *Doenia Merdeka*, No. 41 Maret 1924.

"Oeang Poenja Kekoeasaan", dalam surat kabar *Sinar Djawa*, 15 April 1918.

Surat kabar, *Boeroeh Bergerak*, 13 Oktober 1920.

Surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Maret 1924.

Surat kabar *Doenia Merdeka*, 15 Januari 1924.

Surat kabar *Sinar Djawa*, 27 April 1918.

Surat kabar *Saro Tomo*, Nomor 3 dan 4, tahun 1915, hlm. 44, 60.

Majalah *Swara Medan Prijaji*, Jav. Boekh, en Drukkerij Handel in Schrijb, *Medan Prijaji*, Batavia, 1909.

Majalah *Penggoegah*, 23 Juli 1924, hlm. 32.

Indeks

A

A.W.F Idenburg 65

Agoes Salim 7, 9, 15, 73, 81,
99, 106, 107, 108, 109,
115, 116, 117, 118, 119,
152, 208

Amangkurat 36, 37

animisme 23, 24, 26

Arjuna Wiwaha 27, 28, 29, 30,
38, 39

arkeologi pengetahuan 16, 17,
18, 19

B

Babad Tanah Cina 189, 190, 191

Babad Tanah Djawa 8, 186, 188,
192, 194, 224

Benedict Anderson 67, 68

Bhineka Tunggal Ika Tan Hana
Dharma Mangra 29

Bholsevik 8, 81, 102, 132,
161, 162

Boedi Oetomo 6, 14, 43, 47, 51

Botjah Goenoengkidoel 7, 87,
223

D

Das Kapital 141, 143, 176,
220, 221

dinamisme 23, 24, 26

Diponegoro 5, 39

Djawa Baros 40

Dosnia Baros 7, 87, 166, 167,
177, 223, 224, 225

Douwes Dekker 14, 48, 49,
53, 86, 98, 174

F

Fachroeddin 15, 107, 164,
165, 179

Federich Engels 122

Feuerbach 122, 125, 127, 129,
153

G

Goenawan Mangoenkoesoemo
47, 51

H

- H. Abdoellah Ahmad 59
 H. Misbach 8, 10, 11, 15, 80,
 81, 97, 98, 110, 146,
 155, 210, 223, 224
 H. Samanhoedi 53, 60, 61
 hak apanage 4
 Haroenrasjid 15, 157, 158,
 159, 161, 162, 163, 164,
 166, 210, 211, 224
 Hegel 122, 123, 124, 125,
 126, 127, 128, 129, 153,
 208
Het Vrije Woord 72, 73
 Hindia Belanda 1, 2, 4, 5, 6,
 9, 12, 14, 15, 41, 44,
 46, 48, 50, 51, 52, 53,
 57, 58, 59, 61, 62, 63,
 67, 68, 72, 74, 80, 82,
 83, 84, 85, 86, 88, 89,
 90, 92, 94, 95, 96, 100,
 102, 108, 110, 113, 114,
 118, 128, 130, 168, 171,
 172, 176, 180, 182, 184,
 185, 187, 196, 197, 200,
 207, 215, 217, 218
 Hindu 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 30, 33, 35, 36,
 38, 54, 189, 190, 191,
 192, 193, 212, 220
 Hindu-Budha 29, 31, 32, 33,
 39, 54, 211
 Holland Inlandsche School 45

I

- Indische Partij 6, 53, 80
 Indische Social Democratische
 Vereeniging 14

- Insulinde 90, 171, 174
Islam Bergerak 88, 128, 165,
 179, 180, 181, 224, 225
 Islam Sufistik 32
 Islam-Jawa 23, 31, 34, 38, 54,
 57, 219

J

- J. Benda 62, 68
 J.A. Braadsteder 71
 Jamaluddin Al-Afghani 59, 165

K

- K.H Mawardi 168
 "kaoem oeang" 7
 Kapitalisme 4, 48, 82, 86,
 141, 155, 216, 222
 Karl Marx 106, 122, 123, 126,
 127, 132, 141, 142, 143,
 152, 154, 158, 159, 161,
 176, 179, 182, 194, 197,
 203, 208, 217, 218, 220,
 223
 Kasultanan Demak 31, 32, 33,
 34, 54, 55, 56, 57
 Kasultanan Pajang 34, 57
 kaum kromo 180, 181, 182
 Kemal Attaturk 118
 Keraton Mangkunegaran 4

L

- Lenin 127, 128, 221
 liberalisasi ekonomi 1, 2, 5,
 211

M

- Mahabharata* 27, 28, 29, 30, 31
Mangoenatmodjo 175, 176
Mardhi Budhi 60
 Mark R. Woodward 32, 36, 38, 55
maron 2
Marxisme 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 71, 72, 81, 82, 89, 100, 114, 115, 116, 118, 120, 127, 128, 129, 130, 147, 152, 153, 154, 157, 159, 161, 167, 168, 171, 175, 178, 182, 183, 186, 187, 192, 194, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218
Mataram 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 55, 56, 57, 194, 220
materialisme historis 106, 121, 122, 123, 124, 126, 151, 153, 158, 159, 208
Medan Moeslimin 8, 80, 113, 128, 146, 157, 158, 159, 161, 223, 224
Medan Prijaji 62, 78, 79, 226
 Michel Foucault 16
 Mohammad Zaen 100, 102
 Muhammad Abduh 58, 165
 Muhanunadiyah 6, 117, 146, 147, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 209, 210

N

- Ngaliman* 111, 112, 224
Nor Hiqmah 11, 12, 222

O

- Oesmoeni 168
Ostoesan Hindia 73, 105, 226
Opleiding School Voor Indlandsche 45

P

- P. Bergsma 71, 106
Pan-Islamisme 119, 145, 164, 165, 166, 209, 210, 211, 217, 224
Pasoepati 46, 47
patuk 4
Penggoegak 176, 177, 226
perjanjian Giyanti 37
Persatoean Goeroe-Goeroe Hindia Belanda 95
Perserikatan Komunis Hindia 81
PKI 6, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 18, 80, 81, 82, 83, 91, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 127, 130, 131, 132, 146, 156, 157, 159, 164, 166, 168, 169, 174, 175, 208, 209, 210, 211
politik etis 5, 50
priyayi 4, 14, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 62, 63, 65, 69, 78, 180, 181, 215

R

- Raad van Vakbondsden* 114
Ranggawarsita 39, 40, 177, 187

Ratu Adil 40, 59, 65, 66, 67,
69, 213, 221
revolusi agraria 2, 4
Revolusi Industri 1
Revolutionnaire Vak Centrale 96
RM. Tirta Adhi Soerjo 62
Roechani 168
rust en orde 84, 98, 108, 109,
168
Ruth T. McVey 9, 10, 81, 107

S

Salamoen 168, 169
Sarekat Islam 6, 9, 53, 59,
60, 61, 63, 64, 156, 221
Sartono Kartodirjo 52, 53, 63,
68
School tot Opleiding van
Inlandsche Artsen 45
Second Internationale 72
sekularisme 62
Semaoen 8, 10, 11, 12, 15,
73, 74, 75, 76, 77, 78,
80, 81, 82, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105,
106, 108, 110, 114, 115,
116, 117, 130, 131, 132,
152, 159, 164, 165, 168,
194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203,
204, 205, 212, 213, 222,
223, 224, 225
Serat Csebolek 38, 56
Serat Centhini 35, 38, 39, 55
Serat Kalatida 177
Serat Mahaparwa 24, 25, 26,
189

Serikat Pekerja Kereta Api 74
SI Merah 9, 10, 81, 82, 108,
109, 110, 112, 115, 116,
146, 156, 210
Sidik Amanah Tablegh Vatonah
180
Siti Jenar 34, 54, 55, 56, 176,
222
Sjech Thare Djaloeeddin 59
Sneevliet 14, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 81, 82
Snouck Hurgronje 63
Sociaal Democratische
Arbeiders Partij 71
Sociaal Democratische Partij 71
Sosara Bekelai 8, 84, 85, 95,
96, 97, 99, 100, 195,
225, 226
Sosara Boemipoetra 118
Soerjopranoto 66, 82, 87, 96,
97, 99, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 115, 116,
157, 158
Soewarsono 11, 12, 223
sosialisme 7, 9, 14, 103, 119,
120, 121, 122, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 132,
133, 134, 135, 136, 139,
140, 141, 142, 143, 144,
145, 147, 156, 165, 172,
173, 174, 208, 209, 213
Sr. Kornio 15, 185, 225
Sultan Agung 35, 36, 38, 39,
40, 55
Syiah 56, 57

T

Takashi Shirashi 10, 12, 45,
49, 53, 74, 78, 107,

Indeks

110, 114, 116, 152, 153,
156, 168, 171, 175, 183
Takhayul, Bid'ah, dan Churafat
(TBC) 58
Tan Malaka 8, 10, 81, 83, 84,
85, 86, 107, 108, 152,
222
Tjipto Mangoenkoesoemo 15,
50, 52, 80, 86, 97, 171,
172, 182, 225
Tjokroaminoto 7, 9, 11, 12,
15, 64, 65, 66, 73, 96,
99, 115, 117, 118, 119,
126, 128, 129, 133, 137,
139, 142, 145, 146, 152,
156, 157, 158, 164, 173,
208, 223
Tripitaka 29, 30

V

vakbond 93, 94, 95, 101, 106,
207
Van Haastert 67
VOC 37, 38, 194, 211, 212
volksraad 80, 171

W

Wahidin Soedirohoesodo 50, 52
Walisono 31, 32, 33, 34, 35,
39, 54, 55, 56
wihdatul wujud 34, 55
Wiromartono 168

Tentang Penulis

Zainul Munasichin, lahir Rabu Wage, 23 Februari 1977, di Desa Lawanganagung Kecamatan Sugio Kabupaten Lamongan Jawa Timur. Lahir di keluarga Nahdliyin dan cucu dari seorang lurah desa setempat, penulis menghabiskan masa kecilnya di desa dan mengaji di Pondok Pesantren Darul Ulum Medali Sugio. Lulus dari MTs Darul Ulum, memberanikan hijrah ke kota dan bersekolah di MAN Tambakberas Jombang sambil indekos di Asrama Muhibbin Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang.

Capek sejak kecil mengaji terus, penulis memutuskan pindah ke jalur pendidikan umum. Melalui pilihan ketiga dalam UMPTN Tahun 1995, penulis diterima di Jurusan Ilmu Sejarah Fakultas Sastra Universitas Jember. Selama kuliah inilah, penulis bersinggungan dengan wacana-wacana kritis keagamaan dan sosial lewat Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Pernah menjabat sebagai anggota Badan Perwakilan Mahasiswa (BPM) Fakultas Sastra Unej dan membidani lahirnya Lembaga Kerohanian Fakultas Sastra (LeKFAS) sekaligus memimpin lembaga lintas agama ini selama hampir tiga tahun.

Karir politik di PMII hanya sampai Wakil Ketua I Bidang Kaderisasi PMII Rayon Sastra Unej. Oleh karena tidak terlalu laku di PMII, penulis lantas memilih terjun ke parlemen jalaanan

dan asyik-masyuk dalam pergerakan mahasiswa tahun 1998. Termasuk, menyinergikan pergerakan LSM di Jember dengan organisasi kemahasiswaan (kelompok Cipayung minus HMI) dalam wadah Elemen Prodemokrasi (E-Prodem) Jember.

Empat bulan setelah Soeharto lengser, mendirikan dan memimpin Lembaga Studi Kebijakan dan Transformasi Sosial (SKETSA) Jember yang mengadvokasi buruh perkebunan karet dan tembakau di wilayah ini. Termasuk, mendirikan Serikat Buruh Perkebunan (Serbuk) Jember yang sekarang menjadi salah satu serikat buruh paling diperhitungkan di Jember. Pada saat bersamaan, penulis juga aktif terlibat dalam jaringan Kaum Muda NU (KMNU).

Lulus S-1 Tahun 2001, setelah sebelumnya sukses 'mempecundangi' para dosen senior Unej melalui skripsinya yang berjudul *Pergulatan Pemikiran Komunisme dengan Islam dan Jawa Tahun 1914-1925*. Sampai akhirnya, pada bulan April 2002 memutuskan keluar dari Jember dan bergabung dengan menjadi staf di Jurnal Gerbang terbitan Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) Surabaya. Beberapa tulisan yang pernah dimuat di jurnal Gerbang antara lain, *Konjungtor Gerakan Buruh; dari sok ideologis sampai pragmatis, Politik NU-NU Politik; Studi Kasus Relasi NU-PKB Jember, dan Jangkar Sosial Studi Agama di Indonesia*.

Merasa kesal artikelnya tidak pernah dimuat di media massa, akhirnya memutuskan menjadi wartawan. Dimulai dari menjadi reporter Radio Maja FM Mojokerto selama satu tahun, kemudian pindah ke media cetak menjadi wartawan Harian *Republika* Yogyakarta dan Jakarta selama satu setengah tahun. Karena negosiasi kontrak tidak tercapai, akhirnya pada Mei 2005 lalu, memutuskan mundur dari *Republika* dan bergabung di Fraksi Kebangkitan Bangsa (FKB) DPR RI sebagai staf (sok) ahli sampai sekarang. Dapat dihubungi via e-mail: <zen_munas@yahoo.com>